ESTUDOS E TRADUÇÕES À MARGEM DA FILOLOGIA

II

LUIZ ANTÔNIO LINDO

Pontes

Todos os direitos desta edição reservados a Pontes Editores Ltda.
Proibida a reprodução total ou parcial em qualquer mídia
sem a autorização escrita da Editora.
Os infratores estão sujeitos às penas da lei.
A Editora não se responsabiliza pelas opiniões emitidas nesta publicação.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Tuxped Serviços Editoriais (São Paulo – SP)

L747e Lindo, Luiz Antônio.

Estudos e traduções à margem da filologia II /
Luiz Antônio Lindo.
1. ed. – Campinas, SP : Pontes Editores, 2024.
E-book: 7 Mb; PDF.

Inclui bibliografia.
ISBN: 978-85-217-0492-8.

1. Filologia. 2. Linguística. 3. Tradução.
I. Título. II. Assunto. III. Autor.

DOI: https://doi.org/10.29327/5459866

Bibliotecário Pedro Anizio Gomes CRB-8/8846

Índices para catálogo sistemático:

1. Filologia. 400

2. Linguística. 410

3. Tradução e interpretação. 418.02

ESTUDOS E TRADUÇÕES À MARGEM DA FILOLOGIA

II

LUIZ ANTÔNIO LINDO

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

Copyright © 2024 – Luiz Antônio Lindo
Coordenação Editorial: Pontes Editores
Revisão: Joana Moreira
Editoração: Vinnie Graciano
Capa: Acessa Design

CONSELHO EDITORIAL:

Angela B. Kleiman
(Unicamp – Campinas)
Clarissa Menezes Jordão
(UFPR – Curitiba)
Edleise Mendes
(UFBA – Salvador)
Eliana Merlin Deganutti de Barros
(UENP – Universidade Estadual do Norte do Paraná)
Eni Puccinelli Orlandi
(Unicamp – Campinas)
Glaís Sales Cordeiro
(Université de Genève – Suisse)
José Carlos Paes de Almeida Filho
(UNB – Brasília)
Rogério Tilio
(UFRJ – Rio de Janeiro)
Suzete Silva
(UEL – Londrina)
Vera Lúcia Menezes de Oliveira e Paiva
(UFMG – Belo Horizonte)

PONTES EDITORES
Rua Dr. Miguel Penteado, 1038 – Jd. Chapadão
Campinas – SP – 13070-118
Fone 19 3252.6011
ponteseditores@pontesedi tores.com.br
www.pontesedi tores.com.br

Christinae coniugi optimae

PREFÁCIO

Os estudos e traduções que se seguem foram realizados ao longo de alguns anos em meio às circunstâncias que envolvem os afazeres de professor e estudioso. Em geral, eles são uma tentativa de encontrar resposta para problemas que pareciam merecer uma atenção especial, não diferindo neste aspecto dos escritos do primeiro volume de mesmo título, publicado em 2023. Como naqueles, de modo geral as ideias que os informam foram dadas a conhecer durante as várias edições da "Semana de Filologia na USP" e do "Simpósio Filologia e Humanidades", bem como em periódicos onde foram publicados ou no ensino em sala de aula.

Os textos em questão têm a seguinte cronografia:

- os poemas aqui traduzidos de Giraut de Bornelh, Marcabru, Bernart de Ventadorn, Jaufré Rudel, Peire Ramon de Toulouse e Arnaut Daniel formam um *corpus* mínimo extraído da magnífica poesia provençal objeto de estudo na disciplina "L'Amors de Troubadours na Românía Ocidental", várias vezes ministrada por mim no curso regular de Filologia Românica;

- A tradução da carta *Mundus Novus* de Amerigo Vespucci está sendo publicada aqui pela primeira vez, embora tenha sido aproveitada em várias ocasiões, seja na discussão de temas ibero-america-

nos, seja em artigo para revista[1], em debates acadêmicos ou em aulas na graduação e na pós-graduação;

- "Modos da paixão em trovadores e modernos" foi publicado na revista *Língua e Literatura*, v. 27, 2010, pp. 13-33;

- "Nótulas sobre o estilo dos indigenismos" foi extraído do artigo "Notas para uma estilística de idioletos americanos", publicado nos *Cadernos do CNLF*, X, 2006;

- "Definição retórica e definição filosófica de *mímesis* na *República* de Platão", esboçado alguns anos atrás, aguardava publicação, o que está sendo feito nesta oportunidade;

- "Cícero e os paradoxos da *Stoá*" foi publicado nas *Atas da IV Semana de Filologia na USP*, 2011, pp.75-109;

- "Apocalipse" foi publicado nas *Atas da V Semana de Filologia na USP*, 2014, pp. 84-168.

Antes de se propor a sua publicação definitiva, os textos acima sem exceção passaram por uma revisão conscienciosa, necessária a nosso ver para fazer jus às reflexões que lhes deram causa. Por isso, o resultado final pode divergir em vários pontos dos primeiros textos, incluídos os anteriormente publicados, nos quais se baseiam.

É importante frisar que a perspectiva filológica adotada na exposição da maioria dos temas discutidos e explicitada no título do livro reflete a opinião de que nos estudos de humanidades em geral a discussão dos problemas que surgem costuma ser suscitada pela interpretação dos bens armazenados no patrimônio cultural herdado, devendo portanto ser considerado o estado de coisas estabelecido antes de se proporem novas achegas. Uma boa aplicação desse princípio requer manter entre as significações do "novo" e do "antigo" uma conexão segura, quer para acentuar as incompatibilidades, quer para reforçar

1 "A carta Mundus Novus de Vespucci e a lenda do homem natural de Rousseau", Revista de História, v. 172, 2015, pp. 279-294.

os pontos comuns que as unem. Por exemplo, ao se descobrir que um novo conceito introduzido numa ciência pode acarretar uma mudança significativa nas explicações que dela se esperam, cumpre proceder a uma reinterpretação das ideias fundamentais responsáveis pelo seu desenvolvimento, em função das novas expectativas criadas. Para tanto, emprega-se com sucesso o método da análise conceitual preconizado pela filologia, o qual tem por objetivo elucidar os significados contidos nos textos expositivos, independentemente do período em que tenham vindo à luz, o que é possível através duma leitura atenta exercida em dois planos, o primeiro dedicado ao entendimento literal, o segundo voltado para a avaliação crítica. Uma vez cumprida satisfatoriamente esta dupla tarefa, os seus benefícios se fazem sentir nos planos da cultura e da civilização.

Por meio da leitura recorrente e minuciosa dos textos eminentes, praticada durante a sua longa história, a filologia tem dessa forma revelado a sua vocação para reavivar o espírito de descoberta, convertendo-se numa ferramenta útil para a apreciação das condições sob as quais surge, se desenvolve e eventualmente se debilita a cultura característica de cada época. Ciente desse fato e de posse das informações colocadas à sua disposição, consubstanciadas numa tradição erudita, o estudioso interessado em conhecer as significações determinantes na organização cultural duma sociedade está apto a estabelecer nexos comparativos entre as fases históricas e extrair daí conclusões, não necessariamente positivas ou negativas, a partir do ponto em que está situado na linha do tempo.

Por outro lado, especialmente por não reivindicar para si um método rigorosamente sistemático de investigação, a filologia se mostra trans-histórica e transmetodológica, atuando como uma espécie de observatório móvel em constante deslocamento pelo espaço e pelo tempo, ao qual não deve escapar o sentido positivo da atividade interpretativa. É pois pela possibilidade de fazer reviver um estado de coisas passado através da "memória" recuperada dos conceitos conside-

rados significativos para a organização da cultura que a filologia firma a sua presença no tempo presente, sempre que se faça recomendável repristinar e restabelecer a eficácia das significações que fazem operar os vários sistemas que dão vida à sociedade, quer restabelecendo a sua eficácia e atividade, quer mantendo-as à margem no seu ambiente histórico e como tais relegadas a um passado irrestituível. À medida que assim se caminha descobre-se como um processo de longa duração e múltiplas possibilidades origina a civilização, na qual nada que vem a constituí-la pode ser considerado de antemão obsoleto e irrevogável.

Em relação a determinados textos aqui propostos tem-se a observar o seguinte:

- no ensaio "Apocalipse", foi assegurada a fundamentação religiosa da moral tal qual pressupõe a interpretação dum texto bíblico condizente com o eixo ético sob o qual foi concebido, em que pese essa maneira de ver não satisfazer o pensamento moderno, mormente no campo da ética;

- no ensaio "Cícero e os paradoxos da *Stoá*" procurou-se entender o papel do paradoxo do ponto de vista tanto ético quanto político enfrentado pelo homem público romano que se dispusesse a aceitar o pensamento dos mestres estoicos e as suas consequências para o destino de Roma;

- em "Definição retórica e definição filosófica de *mímesis* na *República* de Platão" discutiu-se como, através do recurso à narração, a filosofia e a história estabelecem as suas afinidades epistemológicas em face da arte;

- os poemas provençais aqui traduzidos, em que pese em pequeníssima amostra da poesia provençal oferecidos, convidam a apreciar o imenso mérito da lírica do amor cortês;

em "Modos da paixão em trovadores e modernos" discutiu-se a "modernidade" do culto ao amor levada a efeito na poesia cortês,

na medida em que nesta sobressai uma maneira de enxergar a relação amorosa como autônoma, ou seja, independente dos princípios de moralidade vigentes no ambiente circunstante, o que lhe permite prenunciar costumes característicos do individualismo e da concepção do amor modernos.

ESTUDOS

I

DEFINIÇÃO RETÓRICA E DEFINIÇÃO FILOSÓFICA DE *MÍMESIS* NA *REPÚBLICA* DE PLATÃO

Na *República*, uma primeira definição de imitação literária (genericamente, *mímesis*) se dá em contraste com a forma que se lhe opõe no exercício do fazer discursivo. A diferença definitória se encontra no livro III (392d *passim*), quando, durante uma exposição sobre os modos de narrar, no sentido de expor por meio dum discurso, a imitação (*mímesis*) é identificada como um modo de escrever afim na maioria das vezes a um dos gêneros de escrita, em contraposição à narração propriamente dita (*diégesis*). A definição de *mímesis*, tornada célebre na história da estética, aparece no mesmo livro III (396d *passim*), no livro VI (500b-d) e sobretudo no livro X, quando ela assume posição de essência da forma mais corrente de arte, cujos produtos, ao serem divididos em obras artesanais e obras da imaginação, assumem-se como cópias de modelos preexistentes e como tais merecem ser tratados como formas precárias de ser. A relação de participação das cópias nos modelos respectivos, por obedecer a uma hierarquia ontológica,

permite ainda estimar o valor social da arte, o que está em plena harmonia com o acentuado caráter ético da *República*.

Do ponto de vista do método empregado na análise, essa dupla referência à imitação importa em soluções distintas para questões distintas, devendo-se adiantar que no livro III são seguidas as linhas gerais esboçadas para o tema pela retórica escolar, ao passo que no livro X a condução da análise fica a cargo da filosofia, o que permite concluir a sua integração como um tema central à filosofia da arte.

A discussão da *mímesis*, até atingir o seu clímax, tem início no livro III, onde os meios de produzir discursos são tratados levando em conta a fenomenologia literária. Ante os exemplos praticados pelos escritores, tem-se que os gêneros poéticos e mitológicos podem ser divididos em imitação (*dià miméseos*), narração em primeira pessoa (*apaggelía*) e narração mista (*di'amphotéron*), esta executada mediante ambos os modos. Estes gêneros, por sua vez, constituem uma subclasse do estilo (*léxis*) a que aderem os escritores, o que permite separá-los por sua vez em prosadores (*mythológoi*) e poetas (*poietái*)[2]. A exposição, que se estende por boa parte daquele livro, conclui pela sugestão feita ao imitador contumaz para que se afaste da cidade, antecipando o tom de crítica ética exercido com mais pertinácia no livro X. Ao mesmo tempo que o poeta imitador é criticado por sua propensão a representar sem maiores rebuços as deformidades do caráter humano e ainda ser capaz de atribuí-las aos próprios deuses, é manifestada uma clara preferência às formas narrativas mais puras, porque, sendo a narração

2 A definição de narração surge depois de uma conversa sobre a melhor maneira de tratar e expressar os fatos envolvendo os deuses e as autoridades. Em 392c tem início a exposição em torno do estilo ou *léxis*, com a importante divisão tripartida dos gêneros: "Não te parece que tudo o que os criadores de mitos e os poetas narram se reduz a uma exposição de fatos passados, presentes ou futuros? (...) E não é verdade que fazem a sua exposição ou por meio duma narração direta ou por meio de imitação, ou de ambos os modos?" O gênero poético fundado na imitação pura e simples (*mímesis*) é exemplificado pela tragédia e pela comédia; um outro gênero, o narrativo, na sua forma mais íntegra, denominada *apaggelía*, é exemplificado pelo ditirambo: "e outro [tipo de poesia e prosa de ficção] que emprega a exposição direta pelo próprio poeta" (394c). O terceiro gênero, de caráter misto (*amphóteros*), está representado pela epopeia e por outras formas literárias.

um "discurso extenso", "pouco lugar haverá para a imitação" (396e). Esta faceta da análise dá plena vazão à consciência do moralista que sai em defesa da boa ordem policiada a ser implantada numa *pólis* capaz de assegurar o império da justiça sem a qual o viver coletivo se vê constantemente ameaçado. O moralista em questão figura como um observador-educador atento aos que se passa nos interstícios da *práxis* social e como tal se põe à margem da coletividade submetida ao sistema de vida que procura corrigir, na verdade substituir por um outro, ainda que procure fazê-lo por meio da educação ou ensinamento ilustrado que supõe cabível ao filósofo-legislador.

A definição do que seja a imitação (*mímesis*) objeto da crítica avançada começa propriamente em 595c (l. X), quando Sócrates, interrogando-se sobre a sua natureza, declara-se a princípio incerto de a conhecer verdadeiramente. A busca do seu significado coloca-o diante da relação entre os objetos particulares e a idéia respectiva. Uma vez identificada esta última com o ser inteligível, e deduzindo do conhecimento deste último a representação do particular[3], chega ele a discernir em tudo o que é produzido pelo homem, no sentido de algo que não existindo passa a existir por sua ação, a natureza de uma cópia, a qual deve portanto a sua existência de produto à imitação de um modelo preexistente. Sócrates identifica como o primeiro grau do processo de decalcar o produto da idéia a produção de manufaturados pelo artífice, mediante a cópia das Formas correspondentes[4]. Esta produção, por sua vez, é confrontada com a outra espécie de produção, a de si-

3 "- Queres então que comecemos o nosso exame a partir deste ponto, segundo o nosso método habitual? Efetivamente, estamos habituados a admitir uma certa idéia (sempre uma só) em relação a cada grupo de coisas particulares, a que damos o mesmo nome." (596a)

4 "Ora, não costumamos também dizer que o artífice que executa cada um destes objetos olhando para a idéia, é assim que faz, um as camas, outro as mesas, de que nos servimos, e da mesma maneira para os restantes artefatos? Porque, quanto à idéia propriamente, não há artífice que possa executá-la. Pois como havia de fazê-lo?" (596b)

mulacros[5], obtida a partir da imitação dos produtos da primeira cópia. O delineamento da hierarquia de seres tomada a partir das Formas expõe a precariedade do processo imitativo. Por fim, fica claro que a produção de simulacros, arranjada na disposição hierárquica que lhe convém como a classe ínfima da produção mimética, em correspondência aos produtos respectivos a que dá origem na escala ontológica, não é senão a arte (*téchne*). Daí poder ele concluir, sobre o plano ético, pela sua condenação, que na prática se afirma na inconveniência em admitir na cidade a fruição da arte imitativa, a qual levaria (como já de fato se verificava na "bela" Atenas) a sua propagação desde os cultores de obras de arte, propensos a exercer um domínio espiritual em razão de seu *status* de *connaisseurs*, até as camadas menos intelectualizadas da população expostas a sua influência. Homero, pela sua posição na (*paidéia*) grega, e na medida em que a sua poesia lança mão de procedimentos imitativos, torna-se o principal alvo do Sócrates platônico, embora não se deva passar por alto que o principal alvo contemporâneo seja a tragédia, o que se compreende pela maciça utilização da imitação pura nesse gênero poético.

Com esses esclarecimentos, pode-se passar à discussão das diferenças que sob o aspecto lógico marcam as definições de imitação apresentadas no livro III e no livro X, respectivamente, e a partir das quais se constrói uma fenomenologia interpretável para fim ético.

Uma definição retórica, tal como a do livro III, caracteriza-se por descrever a estrutura genérica da narração, começando por considerar o gênero e em seguida as partes que o compõem. O processo leva à enumeração das espécies e finalmente à sua reunião no todo, com a redução do diverso e do heterogêneo ao idêntico[6]. A narração imitativa

5 O produtor de simulacros como alguém capaz de tudo criar é comparado a um homem que carregasse um espelho de um lado para outro espalhando as imagens das coisas por onde andasse: "... se quiseres tomar um espelho e andar com ele por todos os lugares. Em breve criarás o sol e os astros no céu, em breve a terra, em breve a ti mesmo e aos demais seres animados, os utensílios, as plantas e tudo quanto há pouco se referiu." (596d-e.)

6 Sobre o procedimento definitório aplicável em tal caso e em casos similares *vide* Kucharski (1949, p. 59 ss).

é descrita como uma unidade do ponto de vista do gênero ao qual pertence, mas também como uma multiplicidade, do ponto de vista da diversidade de espécies com as quais a sua própria é confrontada. Como se nota, as espécies ou subclasses acabam sendo relacionadas entre si em virtude de constituírem as partes de um todo, por cima das diferenças que as separam em classes distintas. São portanto tão discerníveis em virtude das suas diferenças específicas quanto inseparáveis no contexto do seu gênero próprio. É lícito pensar que a classificação da narração simples e da imitativa sob o mesmo gênero resulta da razão científica que entende a semelhança como uma unidade. Esta maneira de definir a narração justifica-se por corresponder aos pressupostos que permitem levar a efeito um discurso, à luz da prática literária verificável. É natural que a retórica, como ciência da literatura, após discernir a prática adotada nos discursos narrativos, procure chegar a um conceito similar a esse, no qual as propriedades apresentadas pelas espécies individuais possam ser reunidas numa idéia que as englobe de maneira apropriada. O fato de se integrar a imitação ao gênero narrativo, participando-a à unidade sobredeterminante do campo retórico, tem o sentido de expor a relação entre o que é específico do discurso comprometido com o fazer artístico e a produção de discursos eventualmente comprometidos com os fatos.

Sob um outro prisma dá-se a definição de imitação no livro X. Aqui se parte da suposição de que conhecer o caráter propriamente dito da imitação leva a discutir a natureza daquilo que é em face do que pode não ser ou do que não pode ser senão em forma dependente duma outra que é com mais propriedade. É preciso lembrar que a princípio a imitação é suposta simples, isto é, indivisível, ao mesmo tempo que acoplada a um todo ou gênero dentro do qual ela ainda pode ser considerada em sua especificidade. Este gênero, ao passar por divisões sucessivas em pares de espécies, numa última etapa mostra ser a espécie que efetivamente se deseja conhecer. É assim que no livro X a arte produtiva de simulacros, por ocupar uma das vertentes da dupla

divisão em produção de objetos e de simulacros, através da cópia de um modelo, manifesta o seu caráter de produção imitativa, especificamente de segundo grau, por se afastar tanto do objeto simulado quanto da forma original preconizada pela ontologia platônica[7]. Acrescente-se que a discussão em torno da imitação fornece os meios para se julgar eticamente o objeto artístico[8]. Para tanto, parte-se da definição de imitação do livro III, na qual a arte imitativa figura como espécie de um gênero que engloba formas de arte imitativas e não imitativas e conclui-se, no livro X, com o exame dessa espécie identificando-a como própria da produção dita artística. Em outras palavras, trata-se ora de classificar o objeto artístico com vistas a defini-lo, ora de averiguar a função da arte imitativa sobre o ambiente social que a cerca, para daí tirar as consequências da sua validade não só estética, mas também ética. Uma vez assegurado que o método empregado na definição permita delimitar um objeto com o qual se possa operar no contexto de sua funcionalidade dentro do sistema social delimitado pelo fazer artístico, a arte imitativa será convertida num problema atinente à questão da essência da arte produtiva ou poética, um ponto que se tornou basilar na apreciação do valor conferido à arte na filosofia platônica. A fim de operar com esse conceito de arte faz-se conveniente que a imitação seja tratada como um objeto específico, ou seja, que adquira os contornos duma definição filosófica.

Narração e imitação excluem-se mutuamente enquanto atributos de espécies, como se depreende do que está exposto no livro III e no li-

7 Platão opera ainda com outras divisões do gênero "arte" em sua obra. A divisão principal das artes (*téchnai*) parte do princípio de que elas constituem tanto a capacidade de agir sobre as coisas enquanto meio físico ou biológico, ao produzir objetos, quanto a de agir sobre os homens e o que lhes serve, ao lhes facultar a aquisição das coisas produzidas ou já existentes. A primeira espécie de arte é denominada produtiva (*poietiké*) e a segunda aquisitiva (*ktetiké*). *Vide* Platão (*Sof.*, 219a-b).

8 Este mesmo fim ético está implícito no ponto de vista que leva à série de divisões da produção, tal como se lê no *Sofista,* 267a ss, onde na primeira divisão se confronta o que é criado por Deus e o que é criado pelo homem, separando-se dentro da criação humana as coisas concretas das imagens, e ainda, a partir da criação de imagens, tendo-se por fim a separação entre criação por instrumentos e criação mediante o emprego da própria figura humana (denominada mimética).

vro X, aqui com maior especificação e propósito. Entretanto, a definição retórica levada a efeito no livro III, ao tratar a imitação como questão estilística, acentuando-lhe o caráter técnico, não impede situá-la ademais como objeto da especulação científica empreendida no livro X. Nesse sentido, por maior que seja a distância a separar a definição retórica da definição filosófica de imitação, existe uma razão para contrabalançar uma definição com a outra, a qual deve ser buscada na condição genérica imposta ao *definiens* para a compreensibilidade de cada espécie definida. A diferença específica subjacente a cada fórmula empregada na definição supõe neste caso uma diferença substancial para estabelecer os critérios norteadores da crítica dirigida à imitação no livro X. A objetividade perseguida na formulação de ambas as definições, mediante a diferenciação rigorosa das realidades a que se referem, constitui um momento decisivo para a crítica a ser empreendida por Platão. Ao "quebrar" a estrutura da narração, dentro da qual, como um dos seus componentes, subsiste a imitação, para extrair dela o inerente à imitação em si, isolando-a dos seus correlatos, permite examinar o sistema de produção de conteúdos a que ela dá forma; vale dizer, discutir os efeitos que a imitação em si acarreta para o destino da arte, ou seja, para o que a filosofia propriamente investiga sob o nome de arte enquanto atividade prática executada por profissionais e submetida ao exame da crítica. Este procedimento metodológico libera o olhar do filósofo para estar atento aos desdobramentos dispersos em torno da definição filosófica de imitação. Quando a filosofia platônica se debruça sobre esse complexo, exercendo ela própria a crítica, o faz utilizando o método da descoberta da essência ou definição propriamente dita, tal como se lê no livro X, por entender que assim cumpre uma tarefa que lhe compete cumprir. Além disso, graças às descobertas que empreende em torno do objeto, põe em ação o seu fim pedagógico, ou de propedêutica filosófica, procurando que elas sejam úteis na compreensão da atividade artística como um todo, tendo em vista a sua relevância para o bom ordenamento da vida social. Trata-se de trazer à consciência do artista, dos fruidores da arte e das

autoridades envolvidas na sua administração uma clara noção dos limites responsáveis concernentes a essa atividade, se possível despertando-os para o exercício de uma vontade efetivamente raciocinada que os coloque no caminho da verdade, à luz dos ensinamentos filosóficos. Esta passagem na *República*, em que o discurso está com Sócrates, ilustra este ponto: "Do mesmo modo diremos, parece-me, que o poeta, por meio de palavras e frases, sabe colorir devidamente cada uma das artes, sem entender delas mais do que saber imitá-las, de modo que, a outros que tais, que julgam pelas palavras, parecem falar muito bem, quando dissertam sobre a arte de fazer sapatos, ou sobre a arte da estratégia, ou sobre qualquer outra com metro, ritmo e harmonia. Tal é a grande sedução natural que estas têm, por si sós. Pois julgo que sabes como parecem as obras dos poetas, desnudadas do colorido musical, e ditas só por si" (601a-b). Este colorido musical representa o que há de propriamente imaginativo na obra poética, o mesmo que a imitação proporciona sobejamente ao poeta que se abandona à cópia de simulacros destinados ao deleite sensual. Uma tal ação não ameaça a perfeição da obra, nos seus atributos técnicos, de modo a impedir que o fazer artístico obtenha o efeito desejado. Mas para a filosofia platônica esse caminho, quando percorrido indiscriminadamente, também conduz à ilusão e aos disparates. E tal desfecho, para a estética arredia ao mimetismo, põe a perder a própria arte. Apelando ao seu tirocínio, Platão parece ter sempre presente o risco que cerca as artes liberais de porem em marcha um processo mimético descontrolado. Assim vistas, o título de "liberais" que se lhes apõe pode ter a acepção de artes cúmplices da desrazão, ou seja, de potenciais adversárias da justiça. Supõe-se que o incentivo à ilusão, por lhes ser inerente, arrasta consigo o próprio artista, que, ao imitar, acabar por se deixar seduzir pelas extravagâncias fantásticas da representação do modelo, indo além do que dita a sua simples representação verídica, ou por outra, da baliza do certo na esfera moral. Platão repisou essa concepção especificamente ao tratar de maneira pontual a música nas *Leis* II 668a como

uma arte mimética e representativa: "Não afirmamos que toda música é representativa e imitativa?"

Uma longa discussão doutrinária já envolvera essas questões quando a classificação da narração ganha destaque numa obra filosófica do século IV. Com efeito, naquela altura, a teoria estética era uma disciplina muito mais viva e interessante nas lições dos retores e gramáticos do que nas dos filósofos. Nesse quadro, a feição propriamente retórica da exposição platônica sobre a imitação faz parte do movimento geral de ideias, e apenas a feição filosófica tem o direito de figurar até certo ponto como uma nova direção. De qualquer modo, para firmar a sua posição quanto à essência da arte e assim executar o que sentia ser a sua tarefa, o pensamento do mestre de razão precisava antes tomar conhecimento das concepções em voga nas escolas.

Nesse contexto de ampla discussão em torno da atividade artística é que se deve apreciar o uso paralelo dos conceitos retórico e filosófico de imitação na *República*. Os aspectos fundamentais trazidos à baila nesta obra aprofundam os estudos sofísticos disponíveis à época e servem para mostrar o quanto estes já tinham avançado, a ponto de não poderem ser ignorados pela filosofia. O avanço no estudo dos pontos da retórica escolar pelos críticos literários pregressos e contemporâneos constitui portanto uma etapa preliminar ao método filosófico empregado por Platão na discussão sobre a narração e a imitação. Assim, no que diz respeito ao desenvolvimento platônico da matéria, pode-se dizer que ele parte do que já fora estabelecido pela teoria do discurso persuasivo, num primeiro momento, e da própria literatura, cujas bases serão sucessivamente reaproveitadas em âmbitos diversos[9].

9 Por exemplo, a narração, que primeiro constituía um elemento dentre tantos outros da teoria do discurso suasório, passa a constar também dos estudos da literatura em sentido amplo, como mostram as contribuições tardias de Cícero e Quintiliano em suas obras pertinentes.

Supõe-se que a narração (*diégesis*) começou a ser considerada pela retórica escolar como uma parte constitutiva e independente do discurso a partir de Antifonte (479-411 a. C.)[10], pois nem Córax nem Tísias, ao que parece, distinguiram-na na argumentação. O passo dado por Antifonte nessa direção pode ter tido os mais variados motivos, relacionados porventura com o aprimoramento de sua atividade logográfica particular. O fato é que na altura em que Platão escrevia a *República* a teoria já reconhecia à narração um lugar decisivo na constituição da oratória e sobretudo da literatura em prosa. Deduz-se que tal tendência se acentua à medida que aumenta o peso dos fatores técnicos na elaboração do discurso pelo autor, ou seja, à medida que este deve demonstrar mais perícia na elaboração dos enunciados.

Pode-se dizer que o interesse pela narração provavelmente tem como indicador importante uma alteração que se processou na apresentação das provas no discurso partidário, em especial no tipo judiciário, durante o século V, nos tribunais atenienses. Este fato mostrou-o E. Carawan, ao relatar como nos casos de homicídio julgados no período começou-se a dar menos importância aos instrumentos formais da prova, tais como juramentos e testemunhos, do que ao esclarecimento dos fatos que lhe diziam respeito [11]. A partir desse momento vem a se tornar crucial a integração desses instrumentos formais no discurso para o qual concorrem. No século IV, quando o essencial já havia sido dito, e a teoria da narração emergia por inteira, Aristóteles distinguia duas espécies de provas (*písteis*): as *atéchnoi* e as *entéchnoi*[12], com as quais separa de um lado o que existe fora da arte, como as leis, os testemunhos, as confissões, os contratos e os juramentos, e, de outro, o que é exposto logicamente pelo orador enquanto lança mão de seus próprios recursos.

10 *Vide* Navarre (1900, pp. 241 e 122), sobre o plano em cinco divisões das suas orações, compreendendo exórdio, *prokataskeyé* [preparação], narração [*diégesis*], provas e epílogo.

11 *Apud* R. WALLACE, "Carawan, Rhetoric and the Law of Draco", recensão do livro homônimo de E. Carawan. *In Bryn Mawr Classical Review,* 2-5-2000. Disponível em: https://bmcr.brynmawr.edu/2000/2000.05.02/

12 *Retórica* I, 2, 1355b.

Ora, a qualidade que a narração empresta ao discurso é um atributo *entéchnon*, cujo poder convincente, em alguns casos, é tal que permite ignorar todo tipo de prova (quando os fatos são em número pequeno[13]). Assim, no domínio da prova, vê-se que a narração não só pode contribuir para a sua confirmação, como uma de suas variedades, como mostrou Aristóteles, mas também bastar por si mesma, em certos casos. O seu caráter eminentemente técnico, porém, permite supor que a partir das condições de sua origem, como suporte da prova visando à persuasão, ela estivesse surgindo como uma forma particular do discurso, que se tornaria a base da literatura em prosa. Esta tendência do desenvolvimento das qualidades da narração no seio do discurso especializado suasório mostra coerência com a evolução da prosa a partir do século V, por tomar parte na história do aprimoramento de determinadas ferramentas intelectuais visando a fins culturais específicos. As modificações impostas à linguagem no curso desse processo, os interesses expressos nos textos, o cuidado com a preferência do público e a exibição do gosto pessoal dos autores foram fatores que pesaram na constituição da nova literatura. Respeitou-se assim o princípio de que uma atividade é tanto mais plausível e consistente quanto mais se torna o domínio de uma técnica especializada. A nova literatura não poderia receber o nome de arte se não pudesse submeter-se a uma constante recriação a partir dos seus próprios meios.

Quando a narração é tratada como protótipo da prosa literária na *República* III ela já conta com o exemplo de expoentes de peso em atividade nos tempos passado e presente, como é o caso de Antifonte. Séculos mais tarde, em Roma, o mesmo padrão se repete, bastando lembrar Quintiliano, que se sente à vontade para associar a doutrina sobre as propriedades da narração (*narratio*) a Isócrates[14].

13 *Vide Retórica a Alexandre*, XXXI, 1438b).

14 Eam plerique scriptores maximeque qui sunt ab Isocrate volunt esse lucidam, brevem, veri similem. "A maioria dos autores, sobretudo os que se baseiam em Isócrates, querem que ela seja clara, breve, verossímil." *Instituição Oratória,* IV, 2, 31).

De fato, o pensamento de Isócrates é tão afeito às "verdades" do ramo cultural ou retórico da dialética que ele pode ser considerado não só um importante doutrinador sobre a técnica de escrever, como apontou Quintiliano, mas também e sobretudo um teorizador dos conceitos verossímeis, com os quais construiu a sua "filosofia" pragmática em contraposição à filosofia contemplativa ou especulativa. A sua rejeição da *epistéme* como verdade obrigatória, tal como o manifestou em *Contra os Sofistas* (8), no *Panatenaico* (9) e em *Sobre a Troca de Fortunas* (184, 262), em favor da *dóxa*, faz que situe o conhecimento mais condizente com a condição humana no domínio da *phrónesis*, o entendimento prático. A este deve corresponder, no seu caso, um interesse pelo discurso político, vale dizer, pela polêmica, servida por um estilo apropriado ao encadeamento de argumentos racionais. Esse tipo de eloquência crítica, austera e precisa, merece a sua defesa pouco antes de morrer, no fim do *Panatenaico* (271)*,* onde à gravidade do tema acumula-se o peso da própria idade. Por outro lado, no início do mesmo discurso (1, 2), ao se propor a seguir com o emprego de menos aparato e mais utilidade, ele menciona a variedade de discursos (*lógoi*) empregados nas mais diversas ocasiões, separando-os em cinco modalidades: mitografia, narrações fabulosas ou inverossímeis, historiografia, discurso judiciário e discurso político e demais obras em prosa. Esta classificação é repetida por Cícero (*De Inventione*, I, 27), pelo autor da *Retórica a Herênio* (I, 12 ss) e pelo Anônimo Segueriano (I, 3, 25). Quintiliano (II, 4, 2) registra quatro grupos, por reunir as modalidades política e judicial numa só, procedimento considerado comum desde tempos passados, em nome do critério de isolar os discursos de caráter eminentemente prático (retórico). Já Sexto Empírico, em *Contra os Professores* (*Gramáticos*) (I, 263) reduz os tipos a três apenas: *historía, mythos* e *plásma*. Ora, essa classificação coincide tanto com a de Isócrates quanto com a de Platão, fornecida algumas décadas mais

tarde do que a do ateniense[15], em todos sendo destacados os discursos eminentemente retóricos.

A classificação platônica aludida é a da *República* II 376e. Acredita-se que a relação entre esta classificação e a da *República* III pode ser esclarecida da seguinte maneira: em 376e o máximo princípio de verdade da narração condiciona na prática a escala das espécies discursivas, as quais incorporam a verdade ou a mentira, basicamente, a saber, vão do máximo ao mínimo de certeza. O texto diz que o discurso se apresenta em forma dupla, sendo ou verdadeiro ou falso: (*alethés*) *versus* (*pseydos*), este último identificado com a fábula (*mythoi*), que por isso, por admitir alguma verdade, situa-se em posição intermediária. Com isso, têm-se três grupos de discursos (*lógoi*): *alethés*, *pseydos*, *mythoi*. Para Platão, o ideal expresso por essa escala é compatível com um programa educativo que preconiza ministrar o ensino (pois o assunto é a utilização dos discursos na formação do jovem) respeitando uma progressão que parte do conteúdo menos verdadeiro para o mais verdadeiro. Concretamente, ensinam-se primeiro as fábulas, procurando as que menos se prestem a retratar a mentira. Os exemplos mais verídicos de discurso não são explicitados por Platão, de modo que sobre eles não restaria senão fazer sugestões. Como em Sexto Empírico, por exemplo, citando Asclepíades, faz-se uma divisão da história segundo a escala que vai do verdadeiro ao falso [16], e que tal divisão tem como modelos concretos a fábula, a história e o *argumentum*[17], pode-se por aí ter uma idéia de qual seria a perspectiva platônica.

Platão, não sendo um autor propriamente interessado em retórica, mas em filosofia, planta as suas classificações técnicas aqui e acolá, como essas da *República* II e III, visando precipuamente a subsi-

15 *Vide* PFISTER, F. "Isokrates und die Spätere Gliederung der Narratio", **Hermes**,*[S.l.], n.* 68, p.460. 1933

16 Asclepíades, citado por Sexto Empírico, teria falado em história *aletheìs, pseudeìs* e *os aletheìs*. *In Contra os Gramáticos*, 252.

17 *Id., ib.*.

diar a análise filosófica. Uma vez de posse dos conceitos operacionais adequados à requerida diferenciação formal de cada objeto, obtida por meio do confronto dialético das especificidades, passa-se à crítica visando aos mais variados fins. O passo final no que diz respeito à imitação, explicitado na *República*, conduz a isolar a sua essência da correlata da forma narrativa, a mostrar a sua precariedade ontológica e por fim a denunciá-la como um instrumento da arte para a dissimulação da verdade.

Um último ponto a observar diz respeito à forma como a noção de narração entra na discussão que conclui pela crítica à arte, a qual fica a cargo especificamente do aproveitamento da noção de imitação, por ser esta mais produtiva para conduzir ao fim proposto na *República*, qual seja a defesa da ética em nome da boa organização política da *pólis*. Uma definição de narração oferecida pelo Anônimo Segueriano (I, 3, 1), feita de forma objetiva e transparente, pode ajudar a entender melhor porque, para Platão, a menção a esse gênero literário específico tem o seu lugar assegurado na discussão em torno da imitação. No Segueriano lê-se o seguinte

> "Que as narrações (*diégeseis*) são uma exposição de coisas que aconteceram, e que há uma necessidade especial numa narração de haver persuasão e clareza, e que há dois tipos de narração, uma consistente numa mera descrição de fatos crus, a outra mediante o exame das intenções e dos argumentos que estão sendo expostos..."

Ora, "uma exposição de coisas que aconteceram" remete à história, na medida em que esta supõe o conhecimento e o registro de fatos passados. Evidentemente, o que se passou, em tal caso, dirige-se aos seres sujeitos à ordem temporal. Por essa sua característica, a história se contrapõe portanto ao discurso mítico, isto é, àquele que se ocupa, entre outros, de seres situados fora do tempo, como deuses, *da-*

ímones e heróis divinizados[18]. Diante disso, importa frisar que o exercício da história por meio da narração, entendida à maneira da definição segueriana, exime-a do uso indiscriminado da faculdade imaginativa, tal qual se dá na filosofia. Portanto, por este aspecto, ou seja, por se constituírem em exercício da inteligência racional, história e filosofia caminham lado a lado e contrapõem-se, ambas juntas, à arte, visto que, no caso de prescindir da faculdade imaginativa, esta ficaria truncada e perderia irremediavelmente o seu poder de ação.

Historicamente, a parceria entre história e filosofia adquiriu solidez no momento em que a crítica ao relato mítico obtinha êxito, ou seja, à medida que os eventos concernentes ao mundo habitado por seres prodigiosos, como os deuses e os heróis, deixaram de convencer e passaram a ser vistos como fantásticos. Tal processo coincide com a ascensão do uso da escrita no mundo grego e a preferência pela prosa (*oratio soluta*) como seu prolongamento natural[19]. A partir daí impôs-se um novo critério de verdade ao discurso: "Enquanto o poeta pretendia transmitir uma tradição oral fundada em última instância na autoridade das Musas, as filhas de Zeus e de Mnemosýne (= Memória), fez-se sentir a necessidade, sobretudo entre os 'historiadores', de apoiar sua dicção num testemunho visual, direto ou indireto"[20]. Esta tendência, por sua vez, fortaleceu o pensamento conceitual e abstrato e o espírito crítico que se lhe coaduna. Uma vez fortalecida a escrita fundamentada na narração, quer por servir a relatar o testemunho certo dos fatos, quer por assistir o encadeamento lógico do raciocínio, os discursos nela apoiados encontraram na história e na filosofia os seus representantes mais característicos[21].

18 Sobre a classificação de tais seres, *vide* Platão, *República* II e III).

19 *Vide* Brisson (1996, p. 16 ss), onde se mostra como o fator "escrita" contribuiu, entre outras coisas, para a propagação da descrição e da argumentação a partir da narração.

20 *Ib.,* p. 17.

21 O mesmo em relação à filosofia conclui J. Goody, que atribui tal desenvolvimento à propagação da escrita: "A escrita torna o discurso 'objetivo' convertendo-o num objeto de inspeção tanto visual quanto auditivo (...) Aqui, sugiro, está a resposta, ao menos em parte, para a emergência da lógica e da filosofia." (Goody, [1977] 1995, p. 44)

Diante disso tudo, entende-se que a crítica da arte empreendida por Platão no livro X, a partir da desqualificação da imitação como forma adequada à busca da verdade, depende duma correta definição do que constitui o discurso mais bem armado para o exercício dessa mesma crítica. Por isso, no livro III a definição de narração consta como uma salvaguarda desse discurso, na medida em que através de sua implementação a razão, por meio da argumentação lógica, pode prosseguir o seu curso na forma de demonstração. A narração supre assim os requisitos discursivos para manter de pé o discurso argumentativo, enquanto expulsa para a periferia os riscos extraviadores ao fim perseguido incorridos quando se deixa insinuar no discurso um elemento estranho como a imitação. A narração constitui assim um requisito dum tipo de discurso que para existir e cumprir a sua função precisa se fechar ao entorno. Ela acena com uma restrição, em oposição ao afrouxamento dos limites, introduzindo um grau de severidade condizente com o estreitamento de horizontes pressuposto na condução do discurso argumentativo. Protege assim com uma "cerca" demarcatória a especulação da epifania indulgente da arte mimética.

Referências

ANÔNIMO SEGUERIANO. Art of Political Speech. Tradução de G. Kennedy. *In:* DILTS, Mervin R.; KENNEDY, George A. (eds.). **Two Greek Rhetorical Treatises from the Roman Empire.***,* Mnemosyne Supplementum. Leiden: Brill, 1997.

ARISTÓTELES. **Rhétorique.** Tradução de M. Dufour. Paris: Les Belles Lettres, 1991 (Ed. Bilíngue).

ARISTÓTELES. **Rhetorica ad Alexandrum.** Tradução de H. Rackham. Londres: William Heinemann, 1957 (Ed. Bilíngue).

BARWICK, Karl. Die Gliederung der Narratio in der Rhetorischen Theorie und Ihre Bedeutung für die Geschichte des Antiken Romans, **Hermes,** *[S.l.],* v.63, n.2, pp. 261-287, 1928.

BRISSON, Luc. **Sauver les Mythes**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.

CHRIST, W.; SCHMID, W.; STÄHLIN, O. **Geschichte der Griechischen Literatur.** Munique: C. H. Beckische Verlagsbuchhandlung, 1920, v. VII, 2, I.

CÍCERO. **Divisions de l'Art Oratoire** Tradução de Henri Bornecque. Paris: Les Belles Lettres, 1924 (Ed. Bilíngue).

CÍCERO. **L'Orateur**. Tradução de H. Bornecque. Paris: Les Belles Lettres, 1921 (Ed. Bilíngue).

CÍCERO. **Rhétorique a Hérennius.** Tradução de H. Bornecque. Paris: Librairie Garnier Frères, 1932 (Ed. Bilíngue).

FLESCHENBERG, Otmar Schissel von. Die Einteilung der *historía* bei Asklepiades Myrleanos, **Hermes***, [S.l.],* n.48, pp. 623-628,1913.

GOBLOT, Edemond. **Traité de Logique**. Paris: Librairie Armand Colin, 1952.

GOODY, Jack. (1977). **The Domestication of the Savage Mind**. Cambridge University Press, 1995.

HALLIWELL, S. **Plato: Republic 10**. Wiltshire: Aris & Phillips, 1988.

ISÓCRATES. **Contre les Sophistes.** Tradução de G. Mathieu e E. Brémond. Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1956 (Ed. Bilíngue).

ISÓCRATES. **Panathénaïque**. Tradução de G. Mathieu e E. Brémond. Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1972 (Ed. Bilíngue).

ISÓCRATES. **Sur l'Échange**. Tradução de G. Mathieu. Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1966 (Ed. Bilíngue).

JAEGER, Werner. **Paideia: los Ideales de la Cultura Griega.** México: Fondo de Cultura Económica, 1967.

KUCHARSKI, Paul. La Rhétorique dans le *Gorgias* et le *Phèdre*, **Revue des Études Grecques** *[S,l.],* n. LXXIV, pp. 351-353, 1961. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/reg_0035-2039_1961_num_74_351_3669

KUCHARSKI, Paul. **Les Chemins du Savoir dans les Derniers Dialogues de Platon**. Paris: Presses Universitaires de France, 1949.

NAVARRE, Octave. **Essai sur la Rhétorique Grecque Avant Aristote**. Paris: Librairie Hachette, 1900.

PFISTER, Friedrich. Isokrates und die Spätere Gliederung der Narratio, **Hermes,** *[S.l.],* n. 68, ,pp. 457-460 1933.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, s. d.

PLATÃO. **Laws**. Tradução de R. G. Bury. Londres: Harvard University Press, 1984 (Ed. Bilíngue).

PLATÃO. **Philebus**. Tradução de H. N. Fowler. Londres: Harvard University Press, 1990 (Ed. Bilíngue).

PLATÃO. **Platonis Rempublicam**. SLINGS S. R. (ed.). Oxford University Press, 2003.

PLATÃO. **Repubblica.** Tradução de R. Racide e G. Reale. Milão: Bompiani, 2009 (Ed. Bilíngue).

PLATÃO. **The Republic**. Tradução de Paul Shorey. Londres: Harvard University Press, 1994 (Ed. Bilíngue).

PLATÃO. **The Sophist**. Tradução de H. N. Fowler. Londres: Harvard University Press, 1996 (Ed. Bilíngue).

QUINTILIANO. **Institution Oratoire**. Tradução de Henri Bornecque. Paris: Librairie Garnier Frères, 1934 (Ed. Bilíngue).

ROHDE, Erwin. **Der Griechische Roman und Seine Vorläufer**. Leipzig: 1900.

SEXTO EMPÍRICO. **Against the Professors**. Tradução de R. G. Bury. Londres: 1987 (Ed. Bilíngue).

STEIDLE, Wolf. "Redekunst und Bildung bei Isokrates", **Hermes**. *[S.l.],* n. 80, pp. 257-296, 1952.

TATARKIEWICZ, Wladyslaw. **History of Aesthetics.** Paris: Mouton, 1970.

WALLACE, R. B. Carawan, Rhetoric and the Law of Draco, **Bryn Mawr Classical Review** *[S.l.]*, n.p., maio 2000. Disponível em: https://bmcr.brynmawr.edu/2000/2000.05.02/

II

CÍCERO E OS PARADOXOS DA *STOÁ*

> "The Stoics offer a complete world picture and in a sense, as they themselves observed, one must swallow the whole thing or none of it" (A. A. Long)

Os *Paradoxos dos Estoicos* de Cícero tratam de temas que só ganham corpo e se mostram em sua inteireza em obras maiores deste escritor, sobretudo em *Das Leis* e *Da República*. Concebido dentro de limites mais estreitos, como exercício preparatório à filosofia, redigido em estilo oratório e "na calma das horas vagas" (pref.), este opúsculo de cinquenta e dois parágrafos se concentra na discussão das teses morais de seis paradoxos atribuídos aos estoicos. Através duma análise judiciosa dos argumentos, Cícero aproveita para responder a compatriotas adversários ou inimigos cuja conduta na altura devia representar risco ao regime político e à sua própria vida. O resultado é um libelo filosófico-retórico, recheado de diatribes contra os desafetos, tendo por árbitro ou testemunha Bruto, a quem o pequeno livro é dedicado.

Apresentando-se como uma sinopse das teses morais estoicas consideradas desafiadoras para o pensamento e a ação, a obra procura instruir sobre matéria de fundo filosófico em estilo oratório. Esta intenção se anuncia já no prefácio, quando, dirigindo-se a Bruto, depois de comentar a disposição de Catão em se apresentar como um estoico exemplar e cultivar um estilo considerado abstruso para o público das assembleias políticas, Cícero avisa que será ainda mais "audacioso", por tencionar traduzir os rebuscados pensamentos dos filósofos em "lugares comuns" da retórica. Ao justificar essa proposta, procura mostrar que não cometeu uma indiscrição contra o bem pensar e aproveita para fazer uma alusão a Sócrates: "isto que chamam de *paradoxa* parece-me algo muitíssimo socrático e de longe o que há de mais verdadeiro." Reitera assim a sua disposição de compor um estudo que não ofenda a ciência e lhe permita caminhar nos seus próprios trilhos. A Bruto ele pede compreensão por assim decidir: "Você aceitará, portanto, esta pequena obra, composta à luz da lâmpada durante as noites agora mais curtas…e apreciará a espécie de exercícios que me acostumei a praticar enquanto transponho o que nas escolas chamam de *thetiká* para este nosso estilo oratório." (pref.)

As seis partes do livro, além do prefácio, estão dedicadas à discussão duma fórmula ou *topos* paradoxal por vez. As duas vertentes principais que confluem para essas fórmulas, o estoicismo e o socratismo, constituíam peças de resistência na formação dos intelectuais romanos, portanto presumiam-se nos debates da época. Todavia, a sua presença no discurso ciceroniano obedece a critérios específicos: ao dizer que os paradoxos são o que há de mais "socrático", Cícero sugere que tem em vista não propriamente o dilema da razão em face do que está à mostra na realidade, como pressupõe o paradoxo estoico, mas os próprios limites da razão, à maneira socrática, em que o saber se confronta constantemente com o não saber ou ignorância. Na verdade, o ponto aparentemente mais significativo aos olhos de Cícero, ao examinar a confluência de estoicismo e socratismo, está na rela-

ção entre a filosofia e a política e as consequências de tal relação para o bem de Roma.

A MORAL ESTOICA E A RESPONSABILIDADE

A moral estoica procede de uma visão racional do universo da qual fazem parte o mundo físico e a lógica. O todo perscrutado pelo pensamento estoico é visto como um *continuum* material trespassado por um "sopro" (*pneûma*) através do qual se dá a agregação dos elementos entre si, investidos das características pelas quais são reconhecidos. A estabilidade do sistema natural depende de dois princípios básicos: Deus, ativo, e a matéria, passiva. Deus é propriamente o *lógos* que cria as formas ao operar sobre a matéria. Na sua atividade racional, o *lógos* torna-se o fundamento da racionalidade pela qual cada uma das partes se reconhece no todo. O processo racional assim formulado indica a correção com a qual o universo é formado e sustentado. As ações humanas que caracterizam a moralidade são consideradas eventos da mesma ordem dos eventos cósmicos, vale dizer, estão imbuídas da racionalidade do *lógos*. O viver moral consiste portanto num viver segundo a ordem natural das coisas, a qual pressupõe por isso mesmo conhecer que fatos são verdadeiros, em face da causalidade formadora e direita que os relaciona entre si. A posse de tal conhecimento permite ao agente planejar a sua vida pelos critérios de máxima perfeição. A felicidade põe-se assim ao alcance dos que levam a vida em harmonia com esses princípios. Ser feliz depende portanto da boa relação do indivíduo com a natureza, a qual propicia o máximo grau de perfeição na medida em que é ela mesma um ser perfeito. Na vida plenamente moral os fins são dirigidos pelos desígnios divinos que regem o Universo e presidem os eventos cósmicos. A consecução dos propósitos morais estende em tese os horizontes da conquista para lá do momento vivido no quotidiano. No caso de agir em oposição à natureza, liberdade que de qualquer forma lhe é assegurada, o agente manifesta-

ria uma falha de caráter. Não existindo entre os princípios que regem o todo e os que regem a vida moral do indivíduo um hiato, este precisa escolher o que já está de certo modo inscrito no sistema universal de valores para levar a vida com retidão. Se não o fizer, será lançado à deriva no mar das adversidades mundanas e penalizado pelos desvios que cometer. Durante a apresentação dos *Paradoxos,* Cícero ilustra as diferenças que separam o caráter superior do inferior e as consequências de tal desacordo na vida moral individual e por extensão na vida da cidade. Um caráter virtuoso garante o acesso a níveis morais superiores donde, uma vez lá estando, se pode avaliar o que ficou para trás em termos de formas de conduta a evitar, além do grau de progresso alcançado. Nesse sentido, o estoicismo propõe uma taxonomia do caráter humano baseada na descrição da moralidade enquanto processo evolutivo. Diante do impulso natural que conduz às mais altas realizações, dum lado, e da mera satisfação das paixões, em detrimento daquele impulso, de outro, a ação moral revela-se um meio de escolha entre dois lados, o das coisas boas ou o das coisas ruins. A preferência pelas coisas boas culmina portanto com o ato realizado em obediência à lei natural e esquivo às demandas das paixões.

As virtudes são por sua vez o único bem moral com um valor absoluto, visto que refletem a vontade humana em harmonia com a vontade divina. A virtude constitui um objetivo do ser racional, uma "função" que lhe cabe possuir, por ser determinante para a felicidade. Por isso, ela é desejável por si mesma, não admitindo dúvidas quanto à vantagem em possuí-la. O conteúdo da virtude é dado pelas ações perfeitas, assim chamadas porque informadas pelos princípios da razão que governa a alma humana. As partes primárias em que a virtude é dividida pelos estoicos, as quais recebem nomes distintos, como a sabedoria prática, a justiça, a moderação e a coragem, são cada uma delas uma forma específica de conhecimento. É pois como conhecimento que a faculdade racional se revela plenamente nas ações virtuosas. Embora por natureza todos os homens formem conceitos gerais de va-

lor, é preciso contar com as ocasiões oferecidas pela existência para se ter certeza de bem agir, como a ordem, a propriedade, a consistência e a harmonia. Só assim uma ação poderá ser julgada perfeita ou, na ausência desses fatores, falha. O mero seguir regras, como é próprio na atitude complacente, não assegura o viver virtuoso.

O sábio possui a moralidade mais elevada. A sua posição ímpar se deve ao seu agir virtuoso, próprio do caráter moral de primeira grandeza. O sábio é aquele que conhece de maneira infalível os fatores que contam na ação moral[22]. Seus padrões de excelência só fazem aumentar a distância entre si e o homem comum, o que não significa que a perfeição absoluta esteja ao alcance de algum homem em particular, por mais alto que este se eleve na escala moral. Os próprios estoicos afirmavam que nenhum homem teria alcançado esse patamar, e que não poderia alcançá-lo. Também manifestavam desprezo pelo emprego do método em moral, em coerência com a sua crença na capacidade ímpar do homem superior e no seu senso de oportunidade, que o predispunha a estar sempre apto a tirar o melhor das circunstâncias, sabendo mirar com exatidão os fins mais elevados e empregar os meios adequados para atingi-los. Não podiam pois aceitar que existissem regras capazes de fazer uma personalidade prejudicada pelas falhas de caráter atingir o máximo desempenho moral. E como não estavam dispostos a abrir mão da escala de valores construída em torno da prova da virtude e da busca da felicidade, insistiam na distinção entre o homem vulgar ou mediano e o sábio. Nesse ponto a sua opinião coincide com a dos clássicos atenienses, como Aristóteles, quem ex-

22 Em Estobeu lê-se a esse respeito: "Eles (os estoicos) também dizem que o sábio faz tudo bem – isto é, tudo que ele faz: pois como dizemos que o tocador de flauta ou lira faz tudo bem, com as implicações 'tudo que tem a ver com tocar flauta' e 'tudo que tem a ver com tocar lira', o homem prudente faz tudo bem, naquilo que diz respeito ao que ele faz, e não obviamente ao que não faz. Na sua opinião, a doutrina de que o sábio faz tudo bem é uma consequência de ele fazer tudo de acordo com a razão direita e de acordo com a virtude, que é uma habilidade ligada ao conjunto da vida. Por analogia, o homem inferior faz tudo o que faz mal e de acordo com todos os vícios." (**Anthologium** 2.66,14 67,4, *in* LONGSEDLEY I, 1990, p. 379).

plicitamente assinalara que a dedicação à busca da verdade constitui uma prerrogativa de homens superiores[23].

A atitude sobranceira do sábio estoico traduz um desprezo pelas situações comezinhas da vida, adversas ou indiferentes ao exercício da virtude. Um sábio não teria muito o que fazer, por exemplo, numa reunião corriqueira de cidadãos, onde as deliberações em geral têm por objeto casos de interesse comezinho. Até mesmo em assembleias públicas, a sua presença nem sempre se justificaria. Se se concluísse que uma nação como a grega ou mesmo a romana, na altura em que Cícero escrevia, achava-se numa trajetória descendente, reduzindo-se de percalço em percalço a um mero espectro do passado, isto valeria até certo ponto como prova da inutilidade em dedicar-se aos assuntos civis. O que acontecera com Sócrates, o paradigma do sábio (inclusive para os estoicos), desde que fora julgado e condenado por sua cidade, também servia de lição. Afinal, por que não admitir que toda cidade falha na administração da justiça, como o demonstrava a ignomínia perpetrada naquele julgamento e condenação? Cumpriria pois concluir que as sociedades entregues ao governo de homens inferiores e sujeitas aos seus caprichos eram como corpos afligidos por doenças. Por outro lado, se uma cidade for capaz de manter vivos os valores defendidos por seus fundadores e legisladores fiéis ao espírito da nação, então poderá constituir um lugar digno para os seus cidadãos.

Diante da virtude do sábio, que visava à perfeição para além dos limites da cidade, e da virtude do cidadão, que prezava a liberdade e a ordem nos limites previstos pelo sistema social a que pertencia, Cícero, habitante preclaro de Roma, haveria de refletir com toda

23 "...portanto, uma vez que eles filosofavam para sair da ignorância, evidentemente estavam perseguindo a ciência a fim de conhecerem, e não por um propósito utilitário. E isto é confirmado pelos fatos; pois é quando quase todas as necessidades da vida e das coisas que contam para o conforto e a diversão foram asseguradas que tal conhecimento passou a ser perseguido. Evidentemente não o procuramos para obter alguma vantagem; mas na medida em que o homem é livre, quer dizer, existe para si mesmo e não para outrem, assim buscamos esta ciência como a única ciência livre, pois só ela existe para si mesma" (Aristóteles, **Metafísica,** I, 2, 982b, 19-27, da tradução de W. D. Ross).

a sua sensibilidade e tirocínio a fim de decidir pela melhor solução. Sustentar uma coisa ou outra implicava adotar perspectivas distintas segundo os interesses em disputa, quais sejam dum lado a do sábio estoico para quem a virtude que informa a moralidade requer aplicação universal, talvez acima das possibilidades reais; de outro, a da cidadania, ilustrada magnificamente pela condição de vida cívica romana, em que o ideal de virtude repousava em primeiro lugar na exemplaridade dos antepassados da pátria, os *maiores,* responsáveis por dar origem às leis republicanas que sedimentaram o caminho para a vitória sobre a barbárie. Ao adotar a segunda via, como bom patriota, Cícero estaria respondendo ao universalismo estoico com o particularismo romano, o qual ademais lhe fornecia um argumento de sentido igualmente universalizante na forma de defesa da civilização. Por outro lado, como não concordar em que, uma vez aceito o princípio de que da natureza emanava uma ordem ímpar, como duma esfera suprema, situada portanto além de toda ordem humana, as proezas particulares dum povo não passavam de realizações pálidas e modestas? Como sustentar um particularismo à romana nessas bases?

Essa questão entra no debate em torno do estoicismo levado a cabo por Cícero nos *Paradoxos* orientada antes pela busca dum compromisso entre a "verdade" estoica e a "verdade" romana do que pela adesão a um programa estritamente orientado pela busca da verdade última das coisas. Cícero se interpõe no caminho da demonstração lógica trilhado pela filosofia perguntando-se que saída teria o homem virtuoso romano que dirige a sua ação para o bem da comunidade diante do imperioso determinismo implícito na teoria da virtude estoica que mirava fins muito além desse plano? Se há uma força natural a impelir as coisas numa certa direção, de maneira inelutável, que poder socorre as decisões tomadas pelos cabeças da sociedade humana? Em outras palavras, qual é o papel da responsabilidade do agente moral ou político na tomada de decisão? Hipólito (**Refutação de Todas as Heresias** I, 21) expôs a posição estoica sobre essa questão com um símile escla-

recedor. Disse ele: "Eles também (Zenão e Crisipo) afirmavam que tudo está predestinado, com o seguinte modelo. Quando um cão está amarrado a uma carroça, se quer segui-la é puxado e segue-a, fazendo seu ato espontâneo coincidir com a necessidade; mas se não quer segui-la será obrigado de qualquer modo. Assim é também com os homens: mesmo se não querem, serão obrigados em todo caso a seguirem o que está predestinado."[24] Cleanto, citado por Epicteto (*Manual* 53), afirma algo equivalente: "Guiai-me, Zeus e o Destino, por onde me mandarem. Pois seguirei resoluto. Mas se me fizerem mau e relutante, seguirei do mesmo modo."[25]. O tema é importante para Cícero porque se os estoicos estivessem certos, a sua percepção da política, como se depreende de suas considerações esparsas em várias obras, seria negada, e no lugar da decisão do agente teríamos a maquinaria da causalidade cósmica como única causa a produzir os acontecimentos. Ele discutiu esse ponto em *De Fato.* 39-43, onde contrapôs à posição dos que viam o homem sujeito à força da necessidade, à maneira estoica, a dos que acreditavam no livre arbítrio independente do destino. Nessa obra, detendo-se em Crisipo, acentuou a preocupação deste pensador em atenuar o determinismo por meio duma solução de meio termo. No racionalismo de Crisipo a defesa das causas antecedentes destinadas a explicar os eventos era combinada com uma rejeição da necessidade estrita, o que o levou a distinguir entre causas primárias e causas secundárias. Por essa via o filósofo pretendia manter de pé a relação entre as causas antecedentes e o destino, explicando este último como produto de causas secundárias. Pensava assim resguardar o papel do indivíduo na decisão do ato individual, ao mesmo tempo que reconhecer o papel do destino em atuar em separado do indivíduo. Uma vez aceita a ordem natural das coisas como um plano decisivo para a ordem humana, o destino ou acaso continuaria a atuar, mas não a ponto de anular a eficácia das decisões tomadas em contato com os impulsos individuais e portanto por arbítrio pessoal. Uma ação

24 *Apud* LONG-SEDLEY, I, 1990, p. 386.

25 *Ib.*

humana não atrelada às causas primárias que presidem os eventos naturais seria pois possível, na verdade teria sua própria causa explicada pelo impulso originado no indivíduo. Dessa forma tornava-se crível atribuir ao agente a responsabilidade pelos erros, quer por infração da ordem natural, em cujo caso a ignorância pode servir de motivo; quer por infração da lei humana e por deficiência de caráter, em cujo caso não só a ignorância, mas também a má fé pode fornecer o motivo. No primeiro caso, o julgamento do erro subiria provavelmente ao tribunal do céu, no segundo o julgamento caberia ao *forum*. E é esse possivelmente o ponto que mais podia interessar a Cícero, supondo que ele tenha levado o argumento a sério. Isto porque permitia tratar os cidadãos romanos infames apontados nos *Paradoxos* como sujeitos à censura severa, não só dos que minimizavam ou negavam o papel do destino no curso dos acontecimentos ditados pela decisão humana, mas também dos que, à maneira de Crisipo, estavam propensos a condenar as excentricidades daqueles cidadãos, por entenderem que elas eram duplamente condicionadas, primeiro pelo destino e suas causas, ainda que remotas, e depois pelas atitudes dos próprios sujeitos que ousavam praticá-las. Como se nota, era importante para a discussão empreendida por Cícero poder contar com a possibilidade de correção de rumo nos negócios públicos de que ele se fazia simultaneamente espectador e copartícipe. Entretanto, vale lembrar que no trecho em que comentou Crisipo, ele parecia duvidar do argumento avançado pelo estoico: "Mas se é plausível, disse, que todos os eventos têm uma causa antecedente, que base existe para não admitir que todas as coisas advêm através do destino?" (**De Fato***,* 43).

PARADOXOS E OPINIÃO

Cícero se refere aos paradoxos como maravilhas (*admirabilia*–§ 4), por ousarem contradizer a opinião corrente. Do ponto de vista do juízo (criteriologicamente falando), eles se põem entre a mera opi-

nião e a certeza, conforme se demonstrar serem falsos ou verdadeiros. Aparentemente, Cícero entende que os paradoxos dos estoicos são verídicos, como quando os refere a Sócrates. Todavia, por suscitarem dúvida, pode-se dizer que se prestam a um emprego dialético. Como Cícero os organiza numa exposição de natureza retórica, depreende-se que seu valor está no fato de serem fórmulas de raciocínio situadas acima do senso comum, porém abaixo da filosofia demonstrativa. Enquanto não tenham decidido terminantemente sobre o seu estatuto de verdade, os sábios preparados para julgar os argumentos pelo método demonstrativo podem-se ver impedidos de tomá-los por conclusivos. Cícero pode estar interessado em se valer dos paradoxos justamente para introduzir o seu próprio ponto de vista em matéria especulativa da alçada das escolas de filosofia. Como o assunto que o interessa acima de tudo é a ação humana, é de esperar que as questões debatidas permitam opor o contraditório à parte adversária. Ao mesmo tempo, é importante avançar argumentos sólidos. Na medida em que os paradoxos são maleáveis à análise e que os assuntos se estendem da moral à política, os argumentos que contam devem possuir a mesma precisão requerida para distinguir a verdade da opinião, além de admitir a controvérsia entre as partes. Ao fim e ao cabo, a discussão dos paradoxos remete portanto à filosofia e à retórica. O nexo filosófico-retórico empregado nos *Paradoxos* conhece um longo desenvolvimento histórico. Já Platão, no *Teeteto,* ao levantar a questão se existem verdades eternas, não sujeitas ao movimento que caracteriza a percepção dos sensíveis, distingue o conhecimento superior, o verdadeiro, do inferior, apenas verossímil ou parcialmente verdadeiro. Na *República* 467e-480a o filósofo mostra que um conhecimento inferior é proporcionado pela faculdade da doxa, instância intermediária formada com os sensíveis e por isso impossibilitada de transpor o hiato que a separa da verdade. Aristóteles entendia a doxa como um conhecimento discursivo baseado em premissas contingentes, de modo que "poderia ser de outro modo" (*Metafísica,* 1039b).

Os estoicos viam a ética, a lógica e as ciências naturais como aspectos dum único saber capaz de atingir a plenitude da ciência ou filosofia. Na ética, a ação humana se faz universal através da virtude, manifesta na vontade que dirige a ação a um fim natural. Agindo de maneira virtuosa, o homem pode encontrar o seu lugar dentro da ordem divina. Para isso precisa renunciar às tendências passionais de satisfação dos desejos e também à autorreferência estrita. Cícero expressa essa concepção ao afirmar que só é bom o homem virtuoso, digno, honesto. Ao mesmo tempo, ele faz repetidas referências aos antepassados romanos que mais contribuíram para dar justiça e liberdade ao povo romano. Estas figuras do passado, no entanto, cultivavam uma virtude distinta da virtude do sábio estoico, pois tinham em vista precipuamente o bem da cidade, enquanto o sábio estoico tem por objetivo ir além dos interesses humanos voltados para a edificação dum sistema social emoldurado dentro dos limites de tempo e lugar. Já as máximas citadas por Cícero como exemplares referem-se a uma realidade concreta, e servem para ilustrar o benefício obtido com as ações de homens envolvidos na construção da república romana. Frise-se que os bons romanos representativos dessa escala de valores não andam ao lado dos pensadores que na época representam a vanguarda, cuja meta de vida é a perfeição, como os estoicos, ou os que fazem da *sképsis* o seu método de pensar, como os céticos. Cícero tem por tarefa uma outra meta, qual seja a defesa duma romanidade que por isso há de entrar em choque com o pensamento em voga. Assim, ao se fazer porta-voz da república e das *auctoritates* responsáveis por sua formação e conservação, ele se atribui nos *Paradoxos* a missão de enfrentar a ideia estoica da homogenia do *lógos* e seus reflexos na política. Ao assim pensar e agir, ele arrisca deter-se no umbral da opinião e não adentrar o átrio da verdade. Enquanto continuar no plano da política prática, também não ascenderá à filosofia, ao menos àquela de que os estoicos se fazem portadores. Sua única alternativa é mostrar que na ação dos *exempla* existe o suficiente para garantir o bem do homem que aspira a viver em sociedade.

O PRIMEIRO PARADOXO

A epígrafe do primeiro paradoxo apresenta uma máxima da regra de vida do sábio: "só é bom o que é digno" (*Óti mónon tò kalòn agathón*), ou, na versão latina, "*quod honestum sit id solum bonum esse*". Os substantivos *kalòn* e *agathón* (*honestum* e *bonum*) expressam a mais pura fidelidade aos princípios soberanos da moralidade estoica. Em *De* Finibus, Cícero define o *honestum* como "a própria virtude ou a ação virtuosa" (V, 66); em outra passagem ele diz: "Entendemos por *honestum* aquilo que é de tal natureza que, não obstante lhe faltar toda utilidade, pode ser justamente louvado por si mesmo, independentemente de toda vantagem ou recompensa." (II, 45). Jean Molager, em sua edição dos *Paradoxos*, considerou o termo " dificilmente traduzível" e correspondente a "o honorável, o honesto, o belo moral, o bem." (Nota 1, p. 135) Em *De Officiis*, I, 6), Cícero contrapõe a *honestum* (a retidão moral) *turpe* (o erro moral); em III, 11 a epígrafe do primeiro paradoxo retorna numa nota esclarecedora: "Pois se o bem moral é o único bem, como creem os estoicos (*honestum solum bonum est, ut Stoicis placet*), ou se, como pensam os seus interlocutores peripatéticos, o bem moral é o maior bem, tal que se tudo o mais fosse colocado no outro prato da balança este apenas acusaria algum peso, não há como duvidar que a utilidade (*utilitas*) jamais poderá entrar em conflito com a retidão moral (*honestas*)." Plutarco, *in De Stoicorum repugnantiis* c. 13, 1039c, citado por Arnim, *SVF*, III, 29, repisa o teor da epígrafe: "O que é bom é preferível; o que é preferível é agradável; o que é agradável é louvável; e o que é louvável é digno." E ainda "O que é bom é jubiloso; o que é jubiloso é venerável; o que é venerável é digno."[26] Cícero explicita o argumento em *De Finibus* III, 9:

> "O que é bom é louvável, mas o que é louvável é moralmente digno; logo, o que é bom é moralmente

26 Em grego no original: "*Tò agathòn aíretón tò d'aípetòn àrestón; tò d'àrestòn epainetòn; tò d'epainetòn kalón." Kaì pálin "Tò agathòn chartón, tò dè chartòn semnón, tò dè semnón kalón*."

> digno. Parece-lhe isto uma dedução válida? Certamente: veja que a conclusão consiste no que resultou necessariamente de ambas as premissas. A linha normal de refutação leva a negar a premissa maior e dizer que nem tudo o que é bom é louvável; pois não há como negar que o que é louvável é moralmente digno. Mas seria paradoxal sustentar que há alguma coisa boa que não seja desejável; ou desejável que não seja agradável; ou, se agradável, que não seja também estimada; e portanto igualmente merecedora de aprovação; e assim também digna. Daí se segue que o que é bom é também moralmente digno."

A verdade ínsita na premissa maior citada depende de se ter como evidente a existência do bem. Para os estoicos, como já se apontou, a ordem natural expressa o bem, através de suas notas impressas nos objetos naturais, ligados e ordenados entre si por uma "legalidade" também natural. Por analogia com a lei que rege os objetos naturais unidos entre si sob o cosmo físico, em consonância com uma concepção logocêntrica de todos os fenômenos, a esfera da ação aparece como igualmente sujeita a esses princípios e regida pelas leis da moralidade. A presença do bem nessa esfera se dá pela noção de que a moral verdadeira só pode ser afirmada e vivida se os valores que a informam forem puros, no sentido de afinados com a ordem cósmica, isto é, racionais e portanto isentos das paixões contrárias ao fim natural. Uma moral da excelência resulta daí com características inconfundíveis. As formas morais que lhe correspondem, em contraposição às moralmente indiferentes ou mesmo antimorais de agir, podem então ser definidas por um raciocínio dedutivo construído nos moldes da fórmula apresentada por Cícero, em que do bem se chega ao moralmente digno. A noção de seleção dos fatores que efetivamente contam para a vida moral, donde procedem os seus preceitos, segundo estejam de acordo com ou, inversamente, em desacordo com a natureza, torna-se assim

essencial para a concepção estoica. Cícero mostrou estar plenamente consciente disso e até ser favorável ao princípio geral, conquanto procurasse formas de argumentar não restritas à mais pura ortodoxia da escola.

Guiado por seu conhecimento profundo da moral estoica, Cícero buscou, como já salientado, uma solução de compromisso entre os ditames morais estoicos e os costumes romanos. Nas suas considerações sobre o primeiro paradoxo esta disposição em assumir o próprio pensamento já se faz notar: "Receio que para alguns de vocês este discurso pareça ter origem nas discussões levadas a cabo pelos estoicos e não nos meus pensamentos. Mesmo assim, direi o que penso, e de maneira mais breve do que reclama um assunto desta grandeza."(I, 6) Em concreto, ele faz uma ponderação sobre a relação da posse de bens materiais com a felicidade. A tese do paradoxo implica asseverar que a posse da riqueza não basta para assegurar a felicidade, por se tratar duma coisa secundária, portanto indiferente para a verdadeira moralidade. Pelo contrário, a riqueza amiúde se revela uma fonte de males para os homens. Para lutar contra esse mal, o homem só possui a própria capacidade de discernir as ocasiões em que a posse de bens se torna um empecilho para uma vida feliz. Para os estoicos, a luta contra o efeito nocivo de se viver no luxo não passa, porém, pela mera confiança em leis destinadas a coibir os prováveis excessos da riqueza. A solução deve vir do discernimento moral, em harmonia com a ordem cósmica que transmite o modelo da sabedoria plena. Cícero, por sua vez, insiste em confrontar o indivíduo moralmente mórbido e portanto merecedor de censura com o ideal de moralidade pública. Vale dizer que defende a censura pública das condutas consideradas repreensíveis como meio de aperfeiçoar a vida da comunidade. Ele lembra a propósito que a disparidade entre o público e o privado em matéria de moral requer a adoção de sanções, em nome do bem-estar tanto da coletividade quanto do indivíduo, pois a posse de um excesso de bens deixa de ser proveitoso em si mesmo, na medida em que, como declara, quanto

mais se tem do que não se precisa, mais se quer acrescentar ao seu número. Os bens supérfluos devem ser rejeitados por serem uma absoluta fonte de males. A vitória do desejo por luxo sobre a razão está expressa nesta frase, a última do parágrafo, citada em latim em razão de as palavras originais merecerem uma atenção especial: "*Neque enim umquam expletur nec satiatur cupiditatis sitis; neque solum ea qui habent libidine augendi cruciantur sed etiam amittendi metu.*"[27] (I, 6) A reunião de *cupidĭtās, explĕō, satĭō, sitis, lubīdō, metus*, *crucĭō* compõe um quadro semântico de extremo apelo moral.

O primeiro vocábulo, *cupidĭtās*, de *cupĭō*, significa o desejo apaixonado, cobiça, avidez. "*O caecam cupiditatem*", exclama Cícero em *Sulla*, 91. Desde Plauto é este um emprego possível. *Cupĭō* vem de raiz produtora dos significados de flutuar, fumar, cozinhar, excitar a mente e estar agitado (Walde, 1938, I, p. 312).

Do verbo *satĭō*, satisfazer, Cícero deu ele próprio o primeiro exemplo em latim. *Insatiātus, insatiābĭlis* equivalem ao grego *áatos*, por crase *âtos*, de mesmo sentido, formado a partir de *áo*, saciar, fartar. Entretanto, a privação do que "sacia" é dada em grego por *a'áo*, cujos múltiplos significados incluem o de perturbar o espírito, acometer de vertigem ou loucura, tornar o espírito desvairado e cometer um erro por cegueira de espírito (Ernout; Meillet, 1979, p. 596). Não saciar a fome e a sede traz a sensação de morte; não saciar os demais apetites pode por sua vez trazer grandes tormentos.

Explĕō, encher completamente, entulhar, fartar, vem a par de *satĭō* para reforçar o apelo da sede que não pode ser debelada nos que sofrem de cobiça (Gaffiot, 1934).

Sitis, sede, no sentido físico e moral, é panromano. A etimologia da palavra permite associá-la a *torrĕō*, donde o português "torrar". No alemão *Durst* e no inglês *thirst* a associação de "sede" com esta úl-

27 "Pois a sede de cobiça nunca é extinta ou saciada. Não é só o desejo de fazer crescer o que têm que os atormenta, mas também o medo de o perder."

tima origem se faz mais explícita. *Sitĭo¯* significa ter sede, estar sedento ou seco, o ser árido e também desejar ardentemente. No grego, há o similar *phthío*, definhar, murchar, secar, além de consumir, fazer perecer, perder, destruir e ainda outros sentidos correlatos. *Situs*, com o significado de desvanecimento e decrepitude, pode estar ligado, como no grego o está *limós*, fome, a *letum*, morte, trespasse (Walde, 1938, II, p. 548).

Lubĭdo¯ ou *libĭdo¯* podem significar desejo sensual ou erótico, desregramento, devassidão, lascívia, luxúria, capricho, fantasia. *Lubet*, mais tarde *libet*, significa ter vontade de algo. O verbo foi empregado por muito tempo na terceira pessoa do singular. *Lubĭdo¯* e *libĭdo¯* e tantas outras formas similares, empregadas inclusive na composição do indefinido, são derivados que aproveitam uma rica fonte semântica indo-europeia (Ernout; Meillet, 1979, p. 367).

Metu tem a acepção de medo, receio, inquietação, ansiedade, temor, inclusive o religioso. Por que teria Cícero preferido *metus* a *timor* na passagem examinada? Por ser *metus* mais popular, mais direto, mais recente e mais brutal? Sua etimologia é desconhecida. Seu sentido de "expectativa angustiada" possivelmente traduz melhor que *timor* a sensação de opressão (Ernout; Meillet, 1979, p. 402).

Finalmente, *crucĭo¯* (no texto *cruciantur*), torturar, atormentar; também pregar na cruz, inclusive na acepção popularizada pelo cristianismo. Cruz servia para designar vários tipos de instrumento de suplício: estaca, forca, além da própria cruz (Ernout; Meillet, 1979, p. 153).

Na frase onde entraram esses termos está a nosso ver a expressão sentimental mais acabada dos *Paradoxos*, a sua mensagem mais carregada de *páthos*[28]. Repleta das cavilosas vogais *i* e *u* e de verbos encapados com o gerúndio, sua forma produz um efeito entre soturno

28 *Páthos, páthema* têm por traduções possíveis em latim *affectus*, *passio, morbus, caedes, afflictio, casus, calamitas, perturbatio, commotio, aegritudo, mors violenta. Vide* Hederich (1816)*;* Schrevel **(**1664); Scapula (1820).

e sibilino. Trata-se de frase que se poderia dizer "noturna" pelos seus significados subjacentes como que amanhados à sombra, abaixo da luz da razão onde se movem os desejos, e a imaginação em liberdade lobriga os seus efeitos obscuros. Tem-se a impressão de que Cícero a concebe para ser um ovo de paleontólogo, cujo embrião se oculta sob a casca exibida como um lustroso ornamento.

A oposição entre os polos do bem e do mal delineada no primeiro paradoxo mereceu comentários de vários autoridades no pensamento antigo. De Plutarco, *in De Stoicorum repugnantiis* 1035c, ele recebeu esta nota: "A maneira mais apropriada de chegar à teoria das coisas boas e más ou das virtudes e da felicidade é pela natureza universal e pela administração do mundo. Não há outro ponto de referência que seja melhor." Em 1041e ele a associa a um dos maiores nomes estoicos: "Crisipo diz que a teoria das coisas boas e más é a que mais está em harmonia com a vida e se coaduna melhor com os preconceitos inatos." Diógenes Laércio, *in Vidas* 7, 53, reitera que "a ideia de algo justo e bom é adquirida naturalmente". Cícero, *in De Finibus* 3, 33-34, mostra com novos torneios a harmonia entre o bem e a natureza:

> "As noções das coisas são produzidas na mente quando algo se fez conhecido pela experiência, pela combinação das ideias, pela analogia ou pela inferência lógica. O quarto e último método na lista é o que nos deu a concepção do bem. A mente ascende por inferência das coisas de acordo com a natureza até chegar por fim à noção do bem."

O poder específico do bem, sua independência do resto é porém preservado:

> "...Percebemos este bem real e o chamamos de bem não como resultado da adição ou magnificação ou comparação com as outras coisas, mas como resultado

> de seu poder específico. Pois assim como o mel, embora muito doce, é percebido como doce por sua própria espécie de sabor e não por comparação com outras coisas, assim o bem é o que é sumamente valioso, mas o significado desse valor depende da espécie e não da magnitude. Pois como o valor (*axia*) não se conta nem entre as coisas boas nem entre as ruins, por mais que se lhe acrescente algo, ele permanecerá da sua própria espécie. Portanto, o valor da virtude é peculiar e distinto, e depende da espécie e não do grau."

Ressalve-se que sendo a posse da virtude restrita ao indivíduo, só este pode ser chamado de bom. A sociedade, pelo contrário, sendo composta de uma variedade de indivíduos, não pode ser chamada de boa. Se, como diz Cícero, o bem é de sua própria espécie, o homem que o traz em si será da espécie do bem e por isso, como que sequestrado para o seu domínio, não poderá reparti-lo, mas apenas fazer com que ele emane de sua pessoa. Sendo assim, como compatibilizar uma vida beata vivida no regaço do bem com o governo da cidade? Quando Cícero se refere aos homens melhores do passado e a seus feitos trata-os como exemplos de pessoas cuja perfeição no agir aproveitava também aos seus concidadãos. Era dessa espécie de gente que deveria compor-se o governo. Entretanto, os "homens de bem" que como tal se apresentam na vida política costumam ter sua beatitude confrontada por suas próprias decisões e revelam-se amiúde, por sua conduta nos vários círculos de vida, da individual à cívica, estarem abaixo dos padrões adotados para se classificarem os melhores homens. Entre eles há sempre os que com toda a probabilidade ignoram o viver segundo o bem e que, ao contrário, compartilham valores com a média dos homens. Na sua seleção dos melhores, Cícero revela que a relação com os bens materiais constitui um ponto crítico. "Dou a minha palavra, diz, de que jamais considerei o dinheiro, as casas magníficas, os bens, o poder ou os prazeres daqueles que lhes têm apego como sen-

do coisas boas ou desejáveis em si mesmas, porquanto notei que, embora repletos dessas coisas, eles desejam acima de tudo aquilo que têm em abundância." (*Paradoxos*, I, 6) Entretanto, apesar de deixar claro com isso que procurava controlar o anseio por esse tipo de bens, está longe de reconhecer, com os estoicos, que não é nem bom nem ruim aquilo, como expõe Diógenes Laércio, "que não beneficia nem prejudica", "por exemplo a vida, a saúde, o prazer, a beleza, a força, a riqueza, a reputação, a origem nobre, e seus opostos, a morte, a doença, a dor, a feiúra, a fraqueza, a pobreza, a reputação ínfima, a origem ignóbil e o resto." (Diógenes Laércio, *op. cit.*, 7, 101-3) Admitir que a conservação da vida está entre os bens indiferentes quando se está no governo e comprometido com o bem-estar da população seria muito discutível. N*A República* se lê que governar é trabalhar para o bem da comunidade. Vemos então que tratar o bem como matéria de paradoxo atende o objetivo de tornar possível a difícil defesa da pré-concepção do bem comum implícita na arte de governar. Desse modo, considerando o benefício oferecido à população pelos bons exemplos traduzidos em ações eficazes, Cícero pode atribuir aos portadores da virtude cívica que as praticam a posse de algum bem. Em outras palavras, a moral estoica é atenuada e compensada por uma outra mais adequada à justificação do governo dos melhores.

O SEGUNDO PARADOXO

O segundo paradoxo introduz o problema da virtude, sob a epígrafe "Onde estiver a virtude nada faltará para a vida feliz".

A etimologia de "virtude" permanece na obscuridade, de modo que há dúvidas sobre o que exatamente Cícero e seus coetâneos tinham em mente ao usarem o termo. O termo *virtūs*, de *vir* homem, numa acepção estrita aquele que possui coragem, própria da natureza masculina. Em sentido geral "virtude" aplica-se a toda espécie de qualidade ou mérito. Deriva com toda a probabilidade de *vīs* força (Ernout;

Meillet, 1979.) A terminação em *-tūs* para indicar qualidade se desvia da regra, que dá preferência a *-tās, -tātis*, correspondentes ao grego *-tes, -tetos*. *Virtūs* é uma das quatro formas assim terminadas (a par de *iuuentūs, senectūs, seruitūs*) que permaneceram em latim. Como mostrou A. Ernout, "percebe-se que é a sua união que lhe faz a força" (Ernout, 1946, p. 226). O pequeno grupo semântico designa qualidades específicas do homem, especialmente "forças ativas, cujo caráter é sublinhado pelo gênero animado" (*ib.*). O grupo como um todo pertence ao vocabulário jurídico ou religioso. Já *virtūs* se caracteriza por não possuir uma história: "A palavra não tem nem dobletes, nem substitutos, nem concorrentes, e manteve-se intacta durante toda a latinidade (*ib.*, p. 231). Nos P*aradoxos* o termo deve ser visto como derivado semântico do grego *areté*, de extraordinária fortuna na filosofia antiga[29]. Conceito-chave da ética romana, o emprego de *virtus* foi tão extenso que sobreviveu à desintegração da antiguidade e tornou-se palavra popular nas línguas românicas. O original grego *areté* difere porém do correspondente latino por ter um sentido mais amplo, próximo a "excelência". Os estoicos em particular, ao relacionarem a excelência moral com o entendimento, designavam como possuidor da virtude o homem tanto bom quanto sábio[30]. A sabedoria dos melhores homens seria consequência da preponderância estrita da racionalidade no governo das faculdades da *psyché*. Para os estudiosos em geral não resta dúvida de que a virtude constitui o verdadeiro nó da ética estoica[31].

Como já fizera durante a discussão do primeiro paradoxo, Cícero traz à baila a realidade romana. Personagens do passado como Marco Régulo e Mário constituem os exemplos a serem seguidos, enquanto Públio Clódio Pulcher representa o réprobo, o que lhe vale esta severa advertência: "Não percebes, insensato, quanta força possui a virtude." (II, 17) O uso que Cícero faz de "virtude" não coincide exatamente

29 Ressalte-se a profícua exposição entabulada em busca duma definição de virtude no *Ménon* de Platão.

30 *Vide* Sandbach (1989, p. 28).

31 *Vide* Irwin (2008, v. I, p. 285 ss).

com a acepção que lhe emprestavam outros doutos, haja vista a noção que dela terá um Diógenes Laércio, que assim a define: "...Uma disposição harmoniosa (*diáthesis...homologoyménen*), merecedora de escolha por si mesma e não por medo ou esperança ou por algum motivo exterior. A felicidade consiste na virtude, já que a virtude é um estado da alma que tende a tornar o conjunto da vida harmonioso." (*op. cit.* 7, 89) Ao exaltar as ações dos grandes romanos do passado Cícero se afasta dessa definição, pois dá relevo a uma noção especial de virtude de caráter mais utilitário, condizente com o serviço da pátria. O sentido do dever nos romanos virtuosos louvados por Cícero visa ao bem da coletividade, ao menos secundariamente, enquanto o sábio estoico dispensa todo componente cívico como determinante da sua própria disposição psíquica. Cícero no entanto parece ciente disso quando diz: "Ninguém pode deixar de alcançar o mais alto grau de felicidade quando depende inteiramente de si e em si somente deposita tudo o que lhe pertence" (II, 17). Todavia, ele procura conciliar este pensamento com este que se segue:

> Na verdade, para mim o que quer que aconteça numa cidade tão ingrata acontecerá sem que eu proteste ou sequer oponha resistência. Pois o que empreendi ou fiz ou qual foi o objeto da aplicação incessante de meus cuidados e pensamentos, se afinal nada tiver alcançado ou conseguido para merecer estar onde nem os caprichos da sorte nem a injúria dos inimigos podem arruinar? (*ib.*).

Sentindo-se fustigado com a ameaça de exílio, Cícero reagia com a certeza de ser dono de si mesmo, de poder abrir mão de sua pertença à cidade, ao menos de não necessariamente fazer parte dela. Sugere haver um refúgio para si, um lugar melhor para residir, ou seja, consigo mesmo e talvez na Cosmópole dos estoicos, que é onde anseiam viver os sábios: "O exílio é para aqueles cujo lugar que habitam é quase si-

tiado, não para aqueles que julgam ser todo o globo terrestre uma única cidade." (*Ib*., 18) Daí se conclui senão que toda cidade é inadequada para se levar a melhor vida possível–o que soaria incongruente ante o conjunto do pensamento ciceroniano -, ou ao menos que uma cidade que se fez injusta–depois de ter surgido e crescido como o ponto de encontro dos ideais dum povo e de ter durante a sua história contado com o melhor de homens moralmente superiores que ajudaram a edificá-la como pátria – já não se presta a abrigar a grei dos homens virtuosos, sequer os agraciados com a virtude cívica, aos quais só restaria viver de maneira autônoma o seu propósito de vida justa, exercitando a sua dignidade longe da cidade corrompida. O fato de existir a consciência da corrosão dos valores que pesa permanentemente sobre a vida coletiva é suficiente, nos horizontes do pensamento debatido nos *Paradoxos*, para deflagrar o argumento em favor da esperança na vida contemplativa, a única que em última análise pode superar os limites da coerção coletiva e até ignorá-la, na linha de raciocínio encorajada pela escola socrática.

OS DEMAIS PARADOXOS

O terceiro paradoxo discute a fronteira entre o certo e o errado na ação moral, tomando por referência a epígrafe "são iguais as faltas, e iguais as boas ações", a qual expressa uma inclinação para o rigorismo no julgamento dessa matéria. Estobeu repete a fórmula do paradoxo desta maneira:

> "Todas as ações erradas são iguais, e do mesmo modo todas as ações certas; e todos os tolos são igualmente tolos, já que têm um único e mesmo caráter. Mas embora as ações erradas sejam iguais, elas contêm certas diferenças, pelo fato de algumas se originarem dum caráter enrijecido e incurável, enquanto outras não" (*Anthologium*, 2, 113).

As nuanças na diferenciação entre as ações certas e erradas do terceiro paradoxo, apontadas ademais por Estobeu, merecem de Cícero um desenvolvimento apreciativo, de vez que a seu juízo não podem passar despercebidas. Está claro para ele que a ação errada deve ser considerada levando em conta a culpabilidade do agente e não os resultados materiais alcançados. Pelo ordenamento jurídico vigente na cidade, a culpa se materializa em relação direta com a lei que proíbe o ato. Uma vez desrespeitada a proibição, ocorre a falta. O pressuposto do que passa por legal ou ilegal e condiciona o agir direito ou errado, por determinação do direito natural, é a certeza de que a justiça e a natureza se não caminham juntas procuram juntar-se. A constância da virtude[32] no caráter do sábio reflete a harmonia entre a justiça e a natureza. Na sua ausência tem-se o pressuposto para os desvios de conduta, normalmente encontrados no caráter inferior, cuja marca é a culpabilidade. Vistas as coisas por esse prisma, não cabe falar em graus de virtude, bem como em graus de vício. A virtude é uma só, assim como o vício. Não se vai a lugar algum dentro dos domínios do certo ou do errado senão ao certo ou ao errado.

O assunto ganha contornos mais nuançados quando Cícero compara a morte porventura infligida a um escravo à morte infligida ao próprio pai. Enquanto o homicídio do primeiro representaria um único crime, o do pai representaria vários, por ignorar os múltiplos benefícios por ele proporcionados. Pelo mesmo motivo, as punições devem multiplicar-se. A lição a tirar é que a culpa é uma só em qualquer caso, enquanto o crime cometido se divide em vários, segundo a ação. Nas situações concretas, a correta avaliação da falta exige considerar o seu motivo, vale dizer, o seu alcance moral. As nuanças consideradas por Cícero acerca desse exemplo concreto mostram que os fins da justiça encarados pelos critérios exclusivos da perfectibilidade humana estão sujeitos a uma constante reanálise, pois o homem tão só aspira a discernir a perfeição absoluta, sem jamais alcançá-la. Sobre

32 "*Una virtus est, consentiens cum ratione et perpetua constantia*", III, 22)

isso os estoicos têm a dizer que a prudência do sábio é o melhor meio de observar com exatidão o limite entre o ato moral e o não moral. Por isso, as leis destinadas a regular a vida dos homens em sociedade devem refletir a sabedoria, como condição *sine qua non* da sua perfectibilidade. Como consequência de tal crença, no seu relacionamento com os outros homens o sábio segue um padrão de conduta moral que não negligencia nenhum aspecto dos deveres ou das virtudes[33]. Para ele, enquanto a lei se origina da correta interpretação da natureza[34], como ensina a justiça, a prudência como que coloca a justiça ao alcance do homem.

O quarto paradoxo contrapõe a figura do sábio à do réprobo, encarnado por Clódio Pulcher[35], alvo das invectivas de Cícero. O quadro de delírio desta personagem é bem expresso pela epígrafe em latim "*omnes stultos insanire*". A fim de atacar a personagem Cícero bem pode servir-se da tese estoica de que qualquer laivo de vício basta para manchar uma reputação, como fez constar de *De Finibus*, IV, 21[36]. A tese parece irrelevante quando se trata de julgar Clódio, tantos são os seus vícios. No entanto, ainda assim ela parece justificar que a menor falta cometida por alguém coloca o seu executor no rol dos Clódios. Cícero provavelmente não concordaria com isso. Para ele, um tão ignóbil cidadão mereceria perder a cidadania, mas essa pena ele não daria a todos

33 *Vide* Rist (1978, pp. 82-83).

34 "A natureza é a senhora dos seres. Ela o constitui e o apropria para si. Por isso, o animal rejeita o que é nocivo e aceita o que é apropriado" (Diógenes Laércio, *op.cit.*, 7, 85-6)

35 Clódio (92-52 a. C.) (Cláudio pronunciado à maneira popular) foi criticado por Cícero em 62 por causa da profanação do ritual da Boa Deusa. Eleito tribuno em 58, distribuiu trigo de graça para a plebe, além de ter tomado outras medidas temerárias, entre elas a da ratificação do exílio para Cícero. Voltou-se também contra Pompeu, ao permitir a fuga do príncipe armênio Tigranes, o que punha em risco a vida do romano. Oportunista e independente, revelou-se um líder da plebe até ser morto por T. Ânio Milo. À sua morte, os seus clientes populares queimaram o senado como se fosse a sua pira funerária.

36 "Assim chegamos à doutrina, da qual fizeste um resumo magistral, de que a insensatez, a injustiça e outros vícios se assemelham e de que todos os pecados são iguais; e que aqueles que por natureza e instrução fizeram um progresso considerável na virtude, a não ser que a tenham de fato alcançado, são sumamente infelizes, e que não há o que escolher, se a sua existência ou a do pior dos homens, de tal maneira que o grande e famoso Platão, supondo não fosse ele um homem sábio, não teria vivido uma vida melhor e mais feliz do que um salafrário sem escrúpulos."

que cometessem faltas na república. A discussão se volta então para a questão da cidadania. Quem possui e segue os valores "da justiça e da equidade" (IV, 28) merece estar na cidade, devendo pelo contrário estar fora dela quem não os possui. A própria cidade o exige, de vez que foi criada pelos melhores para ser o melhor lugar para se viver. Fazer parte da cidade, para Cícero, é ter o direito e o dever de habitá-la em consonância com os ideais de justiça ao alcance do cidadão. Ele mesmo se sente preparado para habitá-la, pois diz: "Não fui exilado da cidade que não existia" (*ib.*), isto é, quando ela se achava à mercê de criminosos, quando então não era cidade. E ainda: "Se você tivesse extirpado a divina consciência de meu espírito, ou a consciência dos meus cuidados, da minha vigília e dos meus desígnios em manter, muitíssimo contra a sua vontade, a república, se você tivesse apagado a memória imortal dos eternos serviços por mim prestados, e muito mais ainda se a mente donde brotaram estes desígnios me tivesse arrebatado, então admitiria ter sofrido uma injustiça!" Em conclusão, segue-se: "Portanto, eu sempre fui um cidadão, e sobretudo quando o senado me confiava a salvaguarda dos negócios estrangeiros, tratando-me como cidadão de primeira. Você, no entanto, nem agora o é, a não ser quem sabe se o mesmo homem puder ser inimigo e cidadão. Distingue você um cidadão de um inimigo pelo nascimento e origem, e não pelo caráter e conduta?" (IV, 29).

A cidade ocupa uma posição ímpar no sistema de vida colocado à disposição dos romanos. Ela se identifica pela perfeição da cidadania, proporcionada como um fim aos que, zelando por suas próprias virtudes, o fazem em nome destas acima de tudo. Sem os cidadãos assim determinados a agir não há cidade, bem como não há cidadãos sem a cidade que dê um significado cívico aos seus atos. Compare-se uma defesa da comunidade particular como a feita por Cícero com esta referência à comunidade ideal de Zenão feita por Plutarco: "...a muito admirada *República* de Zenão, o fundador da seita estoica, pode ser resumida neste princípio básico: que todos os habitantes deste nosso

mundo não deveriam viver diferenciados por suas respectivas regras de justiça em cidades e comunidades separadas, mas deveríamos considerar todos os homens como fazendo parte de uma única comunidade e regime, e que deveríamos ter uma vida comum e uma ordem comum a todos nós, como um rebanho mesmo que se alimenta em conjunto e partilha o pasto dum campo comum." (*Moralia, Da Fortuna ou Virtude de Alexandre*, 392 a-b)

A discussão no quinto paradoxo gira em torno da definição da liberdade. Segundo a opinião que os estoicos tornaram conhecida, "só ele [o sábio] é livre, enquanto os inferiores são escravos. Pois a liberdade é a capacidade da ação autônoma, enquanto a escravidão é a ausência da ação autônoma... Além de serem livres, os sábios também são reis, pois o reinado é um governo que não deve satisfação a ninguém; e isto só pode ocorrer entre os sábios, como Crisipo afirma em sua obra *Sobre o uso apropriado da terminologia por Zenão*. Pois ele diz que um governante deve ter conhecimento do que é bom e mau, e que nenhum homem inferior tem isto. Do mesmo modo, só os sábios são ocupantes de cargos públicos, juízes e oradores, ao passo que nenhum homem inferior o é." (Diógenes Laércio, *op.cit.,* 7121-2) Cícero reafirma esses pontos à sua maneira: "Que é pois a liberdade? O poder de viver como se quer. Ora, quem vive como quer, a não ser quem segue o que é certo, quem gosta da sua ocupação, cuja estrada na vida está assentada e prevista, quem obedece as leis não por medo, mas segue-as e respeita-as sobretudo porque julga ser isso o mais salutar; quem enfim nada diz, faz ou pensa senão voluntaria e livremente, cujos planos e ações que executa partem todos de si e para si voltam, coisa alguma existindo para si que lhe seja mais vigoroso do que a própria vontade e razão?" (V, 34) Na verdade, com esse discurso Cícero não só reafirma alguns pontos de sua ética, mas também procura enfrentar os percalços colocados em sua vida pessoal e de seus amigos, especificamente a perda de liberdade que vinha então ameaçando o *status quo* da nobreza ro-

mana[37]. Por isso ele deixa claro que fala para homens "sapientíssimos", os únicos capazes de com sua autoridade entender a sua preocupação em tratar do assunto, mesmo porque eles se acham todos no mesmo barco e passam pelas mesmas dificuldades. Um comandante supremo, alerta, não pode comandar se não tem domínio sobre as próprias paixões. O atropelo do regime ditatorial, instituído em caráter pessoal ou sectário, por cima das leis e contra a liberdade, constitui uma prova do quanto os seus representantes estão envolvidos no jogo das paixões e alheios ao conselho da razão. A ditadura não serve à cidade porque o sistema legal que a criou está alicerçado na justiça e na liberdade. Os legisladores que conceberam o melhor para a comunidade agiram com o máximo de liberdade, com mais liberdade até do que os que vivem sob as leis elaboradas por eles. Viver sob as leis emanadas no espírito de liberdade dos luminares que edificaram a cidade e dos que os respeitam na atualidade equivale a compartilhar aquela liberdade, ao passo que o desejo de se colocar contra eles e contra as leis acarreta a servidão. Em suma, o exercício da liberdade na vida política constitui uma prerrogativa da cidadania. Ver os negócios públicos sob o prisma do cidadão implica até enfrentar a Fortuna, "cujo poder se diz que é o maior de todos". Esta deve ceder à vontade e à razão dos que vivem em plena liberdade, de "quem vive como quer", por seguir o que é certo, por gostar daquilo que faz, "cuja estrada na vida está assentada e prevista", por quem "obedece as leis não por medo, mas segue-as e respeita-as sobretudo porque julga ser isso o mais salutar", etc. Os princípios da ação política e moral consubstanciados na legalidade instituída, posta a serviço da cidadania, permitem ao homem realizar os seus propósitos pessoais e cumprir a sua finalidade enquanto animal político capaz de solidificar o nexo de sua racionalidade com a natureza. Cícero responde à ditadura que paira na cena política como um homem do senado, representante da sociedade civil, que vê nesta instituição o bastião da legitimidade e dos bons propósitos. O go-

37 *Vide* MOLAGER, **Les Paradoxes des Stoïciens**, notas complementares ref. à pág. 117, p. 144.

verno propriamente dito, quando reduzido à autarquia estatal, como nas ditaduras, lhe parece um lugar propício ao despertar e disseminação dos vícios. A luta que ameaça estragar a relação entre o governo e a sociedade deve ser resolvida, a seu ver, pela satisfação dos fins naturais como prevê a racionalidade essencial do animal político. Nada pode sobrepor-se à necessidade de haver uma boa relação entre o interesse individual e social, a fim de evitar as eventuais perturbações que servem de pretexto para instalar um governo contrário ao regime político de liberdades. Essa relação deve pautar-se pela convivência amistosa e a busca dos meios de lhe dar expressão na vida cívica.

O sexto e último paradoxo ("Só o sábio é rico")[38] traz uma apóstrofe a uma personagem da época, supostamente o famoso Crasso[39], conhecido por ostentar a sua imensa fortuna. *Paupertas* pobreza, *egestas* privação e *mendicitas* indigência são empregadas antiteticamente (como oximoros) para criar uma tensão entre o significado dessas qualidades e o seu portador, um homem abastado. Na discussão desse paradoxo Cícero se inspira na crítica estoica dos valores, pela qual o viver deve estar em harmonia com o fim da natureza humana, ou seja, com a virtude. É lugar comum nessa concepção que a avidez por riqueza material opera contra a felicidade, como todas as paixões. Segundo Estobeu, "...toda paixão é extrapotente, já que as pessoas acometidas de paixão, embora normalmente vejam ser inadequado fazer uma coisa, são levadas adiante pela intensidade, como por um cavalo desobediente, e são induzidas a fazê-lo..." (*Op. cit.*, 2, 88-90) O mesmo Estobeu indica quais apetites são nefastos: "a raiva, e suas espécies...

38 *In* Estobeu (*op. cit.* II, 101, 14 w) tem-se quase uma repetição da epígrafe: "Diz que na realidade a riqueza é boa e a pobreza, ruim. E que na realidade a liberdade é boa, mas a escravidão, ruim. Por isso, só o homem sério (*spoydaîos*) é rico e feliz, enquanto o vulgar, ao contrário, é pobre." "O homem sério" *ho spoydaîos*, termo empregado na escola peripatética, é também "o homem urbano" *ho asteîos. Vide* Stock, 1908, p. 65), em face do grosseiro ou rústico (definido por Estobeu como inexperiente dos "costumes e leis da cidade" (Stock, 1908, p. 65.)

39 T. Birt, *in* "Zu Ciceros Paradoxa 46", comenta que o significado de riqueza é tratado no sexto paradoxo "com uma tendência que se volta nitidamente contra o enriquecimento inescrupuloso do principal magnata da época, Crasso. Este, embora não identificado, recebe o tratamento de segunda pessoa" (1930, p. 100).

os desejos sexuais intensos, os anseios e anélitos, o amor dos prazeres e riquezas e honras, etc." (*Ib.*, 2, 90, 19) Esta outra nota socrática vai na mesma linha: "A riqueza não traz a excelência, mas a excelência sim traz a riqueza e tudo o que é bom para o homem, individualmente e coletivamente."[40] Ao escolher o luxo como o alvo de sua crítica Cícero usa esses mesmos argumentos. O luxo é a insensatez que se coroa a si mesma. O indivíduo que se rejubila com ele, ao invés de se destacar dos demais, como supostamente pretende, antes reafirma a sua pertença ao nível reles. Os Crassos amam o luxo porque têm uma noção equivocada do que está em cima ou embaixo. No entanto, desse equívoco dificilmente se escapa, como observa Cícero em autocrítica: "Mas o que dizer de mim mesmo, que, em razão do vício dos costumes e dos tempos, ainda possivelmente me deixo levar pelos erros deste século?" Presume-se que esse erro devia ser muito frequente num império opulento. Para combatê-lo era preciso uma atitude de renúncia associada à pregação de modéstia: "Não é o valor da riqueza, e sim o modo de vida e os costumes que definem o montante da fortuna. Não ser ávido é uma riqueza, não ser consumista significa ter renda; na verdade, estar feliz com o que se tem é ter a maior e mais segura fortuna" (VI, 50-51). A virtude, a inabalável riqueza, resiste a tudo, malgrado ser difícil estimá-la:

> "...por quanto se deve avaliar a virtude, que nunca pode ser roubada ou surrupiada, nem perdida num naufrágio ou incêndio, nem afetada pela força das tempestades ou das desordens do momento! Só os que a possuem são ricos, pois só eles possuem bens simultaneamente fecundos e perpétuos, e só eles (o que é próprio da riqueza) se contentam com o que têm, e acham que basta o que lhes cabe, nada desejam, de coisa alguma carecem e sentem que nada lhes falta, nada reclamam."(*Ib.*, 51-52).

40 Platão, **Apologia a Sócrates**, 30b.

Na crítica ao luxo amado por Crasso, Cícero adota a posição socrática segundo a qual, considerada a tripla repartição da alma, os prazeres que cabem a cada uma de suas partes podem ser apreciados dentro de seus justos limites[41]. A medida justa da renda necessária para o custeio dos bens adquiridos (VI, 44) encontra justificativa em seu sentido cívico, como um alerta para os perigos que corre a cidade nas mãos daqueles que enriquecem ilicitamente e esbanjam sem rebuços, em prejuízo do bem comum. Se uma sociedade se concebe estável e satisfeita, unida pela amizade dos concidadãos e pelo equilíbrio entre as partes que a compõem, é fácil prever o efeito deletério que sobre ela terá a acumulação desordenada de fortunas com o fim de satisfazer prazeres privados de razão. A experiência mostra que não é só a lei, asseguradora do convívio harmonioso, que se torna letra morta para aqueles que agem impelidos pela cobiça por dinheiro e poder. Ao tomarem da coletividade mais do que é lícito, em repúdio do princípio da repartição equitativa dos direitos e deveres, eles ferem uma regra básica da administração de justiça que é a de só o mérito recompensar com benefícios materiais ou culturais. E o mérito se avalia não só pela capacidade de produzir, mas também pela forma de consumir. Cícero acusa homens como Crasso, o emblemático patife descrito nos *Paradoxos*, de tão escassos feitos, de se aproveitarem da boa fé da coletividade, além de praticarem delitos contrários à máxima de que o sustento se ganha por meios honestos. Seu itinerário de vida, alheio à lei e ao respeito pelos demais, nada lhes acrescenta, antes lhes causam enorme dano. Tudo isso parece líquido e certo. Mas a pergunta crucial que Cícero talvez pretendesse responder, quando confronta o homem de comportamento luxuário com o cidadão e com os *maiores* romanos, é por que a cidade se dispõe a abrigar ou ao menos tolerar homens bastante ousados para desafiar a ordem estabelecida? Por que permite que os seus inimigos avancem contra a cidadela erguida pela justiça para a defesa do bem comum? Se Cícero tinha uma resposta

41 Platão, **República,** 580d-583b).

a essas perguntas ela provavelmente seria que Roma e seu regime encaravam como desafio o compromisso de manter de pé o acordo dos cidadãos que permitira a sua fundação e continuara a vigorar ao longo de sua história. Talvez isso explique o tom entre funesto e indignado de suas invectivas tendo em mira certos cidadãos cuja conduta ousava desrespeitar os fundamentos da legalidade romana, fruto dum pacto selado desde as origens da cidade e tecido espontaneamente pela congruência das vontades em torno dum sentimento comum, como constava dos seus mitos fundadores expressos em escritos mitográficos que se permitiam cantar as proezas heroicas materializadas em atos fundadores, ou em escritos pautados por maior objetividade, esparsos pela mais rica literatura com que pôde contar uma nação–da qual, neste aspecto especificamente sobressai a analista -, dedicados a registrar a disseminação da *pietas* fecundadora dos afetos que promovem a agregação e a fraternidade. Para o grande literato do fim da república, observante do movimento histórico que o elevou ao cimo dourado da romanidade, ao mesmo tempo que cismado com o declive porventura reservado ao futuro, era inaceitável suportar quem tomava as leis por uma mera normatividade *juris tantum*. Ciente do mal que significava não olhar para trás a fim de compreender o valor indelével da estabilidade do seu regime instituído em leis e costumes inexcedíveis pela potência humana, ele olhava para fora, para os estoicos, em busca da ordem e da justiça romanas ameaçadas.

Enquanto isso, a crônica contemporânea acerca do estoicismo fazia várias alusões ao comportamento antissocial de seus seguidores. Em relação ao ponto em discussão no sexto paradoxo, sabe-se que a aversão dos estoicos pela ostentação tinha como contrapartida uma tendência a flertar com a insociabilidade. Por exemplo, sua postura crítica diante da piedade contribuiu para a sua fama de observadores distantes e até certo ponto esnobes, a despeito de todo o cuidado que tiveram em construir uma imagem satisfatória do sábio que procuravam encarnar. Diógenes Laércio nos fornece indícios preciosos sobre

a conduta dos membros da escola. Nas *Vidas* ele nos conta como "os sábios são infalíveis, não estando sujeitos ao erro. Também não ofendem, pois não causam dor aos outros ou a si mesmos. Ao mesmo tempo, não se mostram piedosos e não fazem concessão a ninguém; nunca aliviam as penas das leis, pois a indulgência, a piedade e até a consideração imparcial são marcas duma mente fraca, que confere benevolência ao invés de punir. Também não defendem punições demasiado severas." (4, 123) Por seu comportamento dado à extravagância, o sábio estoico despertava a cisma nos circunstantes. Segundo Stock, descobrir que o estoico não perdoa podia gerar contra ele um preconceito no homem comum[42]. De fato, o rigorismo lógico e a tenacidade psicológica do sectário estoico tornavam-no um alvo de ataques a partir da posição do senso comum, de que os *Paradoxos* dão até certo ponto testemunho. Cícero sabia avaliar as teses da escola, como o demonstrou em várias obras e mais especificamente por ser devedor de seus mestres Antíoco de Ascalon e Filo de Larissa[43], como aliás transparece nos *Paradoxos*. Contra as opiniões mais ásperas dos seguidores do movimento, como a de que o dinheiro é irrelevante para a felicidade, ele tem a oferecer o argumento moderado segundo o qual "os homens medem as riquezas conforme o que basta a cada um. Um homem tem uma filha? É preciso dinheiro. Duas filhas? Mais dinheiro. Mais filhos? Mais dinheiro ainda. Se, como dizem, Dânaos[44] tem cinquenta filhas, tantos dotes assim requerem muito dinheiro! Pois o quanto é necessário a cada um, como disse antes, dá a medida do que convém em matéria de riquezas" (VI, 44). Quem precisa, deve pois ter o necessário para si. Do mesmo modo, é aceitável tirar proveito das atividades lícitas: "Entendemos que precisam ganhar os que buscam honestamente o dinheiro dedicando-se ao comércio, consagrando-se ao trabalho, assumindo o serviço público" (VI, 46). Pela mesma linha de raciocínio, Cícero louva

42 Stock (1908, p. 69).

43 *Vide* MOLAGER, **Les Paradoxes des Stoïciens**, Prefácio, p. 50.

44 Dânaos foi pai de 50 filhas, as danaides, objeto da epopéia *Danais*, da qual pouco se sabe. Desdobramentos da história de Dânaos e suas filhas comparecem na literatura subsequente.

os bons exemplos de manejo do dinheiro dados por patriotas romanos do passado.

CONCLUSÃO

Os *Paradoxos* constituem uma peripécia literária em meio à rica escritura de Cícero a favor da civilização. Destacam-se na obra ciceroniana por serem breves e utilitários. De comum com ela, porém, têm a vivacidade colocada a serviço da controvérsia e a matéria, como o papel de homens virtuosos do passado na instituição do regime político romano, a defesa da legalidade como bastião da cidadania, a proposta do regime misto como estratégia de governabilidade e a aceitação da alteridade pela universalização dum particularismo peculiar.

Aparentemente é como cidadão romano que Cícero assume a tarefa de contribuir para a civilização. Ao se engajar no processo de romanização do mundo, ele se torna subsidiariamente agente da sua helenização, tendo em vista a simbiose cultural que marca a relação entre Roma e Grécia neste particular. Esse fato aponta no entanto para um dilema cultural a ser enfrentado. A dificuldade surge quando se procura compatibilizar a sua dedicação à "causa romana", identificada com as tradições transmitidas pelos ancestrais, com a sua disposição de compatibilizar essa tradição com as ideias de cunho socrático e especialmente estoico. Dum lado, nos defrontamos com a sua tendência a tomar Roma como uma "essência" política que era preciso defender, e sobretudo saber fazê-lo. Assim concebida, a *Urbs* aparecia como uma construção peculiar da sua gente, com seus costumes e leis próprias e sua existência voltada para si. Por outro lado, essa mesma cidade se notabilizara tanto por influenciar como por se deixar influenciar, neste caso particularmente por se abrir à aculturação helenizante, a ponto de adquirir o *status* de subsede da chamada cultura clássica. Na medida em que deixa transparecer esse estado de coisas, Cícero mostra-se ora um particularista político e cultural ligado às tra-

dições de sua comunidade, ora, um racionalista imbuído dos princípios universalizantes, porventura à maneira dos propagados pelos estoicos e por outras influências. O problema em se identificar ao mesmo tempo como romano e como helênico tinha uma solução se a irmandade das duas culturas clássicas servia ao confronto com a barbárie externa. Dessa comparação procedia a legitimação do propósito comum, na forma da prevenção contra as perturbações do ambiente circundante e, conforme o caso, por um esforço de aculturação dos bárbaros, a qual, em certos momentos bem definidos, era assumida como providencial e até necessária, ao menos para manter em plena atividade o movimento civilizatório[45]. Entretanto, na medida em que a ordem política romana era assumida como a melhor para os romanos, surgia uma contradição com a filosofia, a qual sempre fora o carro-chefe da helenização, como o comprova o enorme prestígio de que gozava em Roma na altura a escola estoica[46]. A conclusão a que se chega é que a relação entre Roma e Grécia, nos termos trazidos à baila por Cícero, particularmente no debate suscitado pelo estoicismo dos *Paradoxos*, fazia-se tensa. O radicalismo dos argumentos paradoxais teve nesse sentido um efeito paradoxal sobre a visão ciceroniana de romanidade. Por um lado, justificava-se por dar razão à necessidade de adotar medidas precisas com o fim de evitar erros e corrigi-los em benefício da vida comum. Por outro lado, traçava limites excessivamente rigorosos para a conduta, distanciando-se das práticas minimamente requeridas para a normalidade social.

Cícero enfrenta o problema emitindo algumas opiniões interessantes. Primeiro, procura convencer da necessidade de descartar a ideia de democracia e seus corolários, como a sujeição à opinião po-

45 Sobre o assunto *vide* Brague (2005, cap. II).

46 Por ocasião da morte de Domiciano, em 96 d. C, o facciosismo liberalizante acabaria por se impor definitivamente, o que teve por consequência a reconciliação do governo imperial com o estoicismo, "que agora se tornara o credo reconhecido da grande maioria das classes educadas em Roma, de todas as idades e categorias" (Arnold, 1911, p. 402).

pular e a tendência implícita à tirania nesse regime[47]. Mostra com isso qual era na prática a convicção de seus ideais particularistas. Sua insistência em defender a unidade temporal e política de Roma contra os que dum modo ou outro negavam a possibilidade ou a oportunidade dessa unidade constituía um rechaço às correntes que não colocassem como central o objetivo de preservar intacto o legado de Roma. O mesmo vale para a sua disposição em reafirmar as virtudes cívicas encontradas nos membros da aristocracia tradicional, assim como os valores da cidadania que garantissem um espaço para as reivindicações populares, como garantia do regime misto. Ao tomar essas posições ele tinha em mira em parte combater a distorção imposta pelo estoicismo à afirmação duma Roma legítima como parecia projetar e perseguir por meio duma retórica política finamente elaborada. Ele não se abstém porém de tomar do estoicismo, porventura tingido de socratismo, o que lhe parece adequado para demonstrar que o seu ponto de vista contém suficiente razão e sensibilidade para garantir o melhor para a cidade, sem negar a validade da crítica científica que lhe é dirigida. Seu senso crítico parece ter-se dado conta de que a crítica científica não era invariável, que entre o socratismo e o estoicismo havia uma cisão, consubstanciada na diferença entre dum lado ver como heterogênea a relação entre a ação humana e a natureza, o que dava ensejo a deliberar dentro dos limites traçados pela realidade local e temporal; e de outro entender que a normatividade de cariz estoico, por entender a virtude moral como parte indissociável da razão universal ou logos, pregava um universalismo incondicional no qual a ação deveria estar ordenada pelo todo. Com efeito, para os estoicos, o particularismo era inaceitável, já que para eles qualquer cidade pertencia em última análise ao contexto da única cidade merecedora desse nome porque comum a todos (*vide* acima). A posição mais favorável à conservação

47 Políbio toca no problema ao se referir à transformação da aristocracia em democracia: "A aristocracia pela sua própria natureza degenera em oligarquia; e quando os populares, inflamados pelo ódio, se vingam desse regime por seu governo injusto, surge a democracia; e no devido tempo a licença e a ilegalidade desta forma de governo produz o governo das massas (*ochlokratía*) para completar a série." (Políbio, **The Histories**, 6, 4).

das raízes da romanidade possibilitada pela visão socrática oferece a Cícero a oportunidade para se apresentar como um propugnador ou representante do que viria a ser na história subsequente essencial à identificação do modo "romano" de ser, aquilo que se reconhece ainda hoje como parte substancial do legado de Roma[48]. O que possibilita atribuir essa consciência a Cícero é a aparente proposta duma terceira via quanto ao melhor gênero de vida. Esta alternativa se situa entre a defesa da vida do político, afinado com o particularismo tradicional romano-ciceroniano, e a da vida do filósofo, afinado com formas de universalismo, ora mais ortodoxo como o estoico, ora mais matizado como o socrático. Embora tenha deixado esse ponto obscuro, Cícero faz um aceno à destinação a ser dada ao legado da cidade como parte da decisão tomada sobre a melhor tese ao mesmo tempo filosófica e política, na qual não falta um ingrediente profético[49]. Entendemos ser sua intenção pensar a cidade como uma unidade política fundada em leis inspiradas em princípios universais de justiça, donde emerge uma cultura universalista capaz de acatar os ditames da especulação filosófica. Sob essa configuração, surge o modelo da romanidade como processo de aculturação de ciclo perpétuo. Pode-se dizer que essa síntese de particularismo com universalismo, obtida à custa de se fazer da identidade meio para a alteridade, traduz a maneira romana de satisfazer a aspiração a se eternizar, um anseio comum desde a antiguidade mais remota e expresso por exemplo nos monumentos erguidos em desafio ao tempo. O particularismo ciceroniano enfrenta o problema da perpetuação do melhor regime não como parte do problema geral enfrentado pela teoria política dedicada à análise científica dos fundamentos da melhor lei para a cidade, a qual, depois de per-

48 *Vide* Brague, *op. cit. passim*

49 Esta afirmação se baseia nas ideias discutidas n*A República* e n*As Leis*. Citamos uma pequena amostra que ilustra o ponto, quando a vida contemplativa do filósofo e a vida ativa do político são confrontadas com a alternativa que constitui "uma união da experiência da administração dos grandes negócios e do estudo e domínio destas outras artes". Esta alternativa vantajosa seria a vida do homem político ilustrado pela filosofia. (**República,** III, 4-6).

correr todo o leque de possibilidades oferecidas, acaba por sacrificar os valores mais arraigados da tradição. Como o próprio Cícero anuncia no prefácio aos *Paradoxos,* embora procure ir a fundo na discussão dos problemas, ele o faz para persuadir, o que afinal condiciona a exposição ao que é psicologica e socialmente aceitável. Ao longo da exposição fica evidente que ele não pretende de modo algum renunciar à tradição. A impressão é que ela está para o seu pensamento como o lar para o seu morador. Sem ela, não haveria acolhimento para a convicção de que o romano virtuoso, reverenciado por seus feitos, constitui a mola mestra do desenvolvimento espiritual de Roma. A crença em valores pessoais tendo como fulcro a *virtus* do *honestus homo* é pois o que permite reconstruir uma sequência de feitos discernível como uma paliçada de marcos civilizatórios a abarcar o cerne da vida romana ao longo do tempo. O observador consciente do que observa tem a oportunidade de contemplar desse ponto de vista a construção da identidade romana. Salta à vista então o fato de a romanidade assim fechada em seu quadrado enquadrar a si mesma contra as perturbações que a ameçam do exterior. Ela se antepõe dessa forma ao filósofo estoico, que, por se situar desde sempre à margem das formas de ser romanas, é chamado a emitir o seu juízo quando muito sobre os aspectos funcionais da romanidade. As formas desenvoltas de exercer funções estruturantes no quadro geral desenhado pela vida romana ao longo da história tendem a se impor em face da concorrência exercida pela razão teórica na formulação de planos de vida, à maneira do que pretende fazer a argumentação estoica valendo-se de conceitos abstratos. Ainda que a razão especulativa continue a oferecer resistência à "ilusão" que alicerça a saga imaginária dos grandes homens romanos, para os responsáveis pela construção do dia a dia político essa maneira pragmática de apresentar a história torna-se útil para dela tirar lições e alimentar os objetivos de construção do melhor regime possível dentro dos marcos da cidade. Presume-se que onde ela vige, o cidadão está protegido e amparado sob os pórticos da lei sedimenta-

da numa tradição. Onde ela não age, vive-se a aventura da utopia, seja ela qual for, inclusive a preconizada pela *Stoá*.

Em *As Leis,* Cícero reconheceu na filosofia "o dom mais rico, mais generoso e mais elevado que os deuses imortais fizeram à humanidade" (I*,* 58). Em outra obra, fez menção às qualidades romanas que julgava comparáveis às dos gregos: "Os nossos concidadãos fizeram, em alguns casos, descobertas mais judiciosas que os gregos, nos assuntos que consideraram dignos de sua atenção, além de outros nos quais aprimoraram as suas descobertas, assim que de certo modo os superamos em todos os pontos; pois, em relação aos modos e costumes da vida privada e dos assuntos familiares e domésticos, certamente deles nos ocupamos com mais elegância e melhor do que eles fizeram; o mesmo quanto à nossa república, que nossos ancestrais, sem nenhuma dúvida, formaram sobre costumes e leis melhores" (*Disp. Tusc.*, I, 1) Para serem bem compreendidas, estas palavras a nosso ver precisam levar em conta a maneira peculiar de conceber o papel exercido por Roma na defesa e aprimoramento da civilização.

Referências

ARISTÓTELES. **Metaphysics**. Tradução de W. D. Ross. *In:* BARNES, J. (ed.). **The Complete Works of Aristotle.** New Jersey: Princeton University Press, 1991.

ARNIM, Johann von. **Stoicorum Veterum Fragmenta**. Stuttgart: B. G. Teubner, 1964.

ARNOLD, E. Vernon. **Roman Stoicism**. Cambridge: University Press, 1911.

BAILLY, A., **Dictionnaire Grec Français**. Paris: Hachette, 1950.

BAILEY, Cyril. **The Religion of Ancient Rome**. Londres: Constable & Co., 1911.

BIRT, T. "Zu Ciceros Paradoxa 46". **Philologus***,* 1930.

BRAGUE, Rémi. **Europe, la Voie Romaine**. Paris: Gallimard, 2005.

BREHIER, Émile. **Chrysippe**. Paris: F. Alcan, 1910.

CÍCERO. **De Fato.** Tradução de H. Rackham. Cambridge: W. Heinemann, 1960.

CÍCERO. **De Finibus Bonorum et Malorum**. Tradução de H. Rackham. Londres: W. Heinemann, 1931.

CÍCERO. **De Officiis**. Tradução de W. Miller, Londres: W. Heinemann, 1921.

CÍCERO. **De Oratore**. Tradução de E. W. Sutton, intr. de H. Rackham. Londres: W. Heinemann, 1967.

CÍCERO. **De Re Publica**. Tradução de C. W. Keyes. Londres: W. Heinemann, 1988.

CÍCERO. **M. Tulli Ciceronis Paradoxa Stoicorum.** PLASBERG, Otto (ed.). Leipzig: Teubner, 1908.

CÍCERO. **On the Commonwealth and On the Laws**. Cambridge: University Press, 1999.

CÍCERO. **Os Paradoxos dos Estoicos.** Tradução de L. A. Lindo, *In:* **Estudos e Traduções à Margem da Filologia**. Campinas: Pontes, 2023, pp. 213-235.

CORNFORD, F. M. **From Religion to Philosophy A Study in the Origins of Western Speculation**. N. York: Harper & Row, 1957.

DIÓGENES LAÉRCIO. **Lives of Eminent Philosophers**. Tradução de R. D. Hicks, Londres: W. Heinemann, 1925.

DYROFF, A. Die Ethik der alten Stoa. *In:* DYROFF, A. (org.). **Berliner Studien für classische Philologie und Archeologie**. Berlim: 1897, v.2.

EPICTETO. **Manuale**. Tradução de C. Cassanmagnago. Milão: Bompiani, 2009

ERNOUT, Alfred. **Philologica**. Paris: Klincksieck, 1946.

ERNOUT, Antoine; MEILLET, Alfred. **Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine**, 4. ed. Paris: C. Klincksieck, 1979.

ESTOBEU, **Anthologium** (Eclogae Physicae et Ethicae**)**. WACHSMUTH, C.; HENSE, O. (eds.). Berolini, 1884.

GAFFIOT, Félix. **Dictionnaire Illustré Latin-Français**. Paris: Librairie Hachette, 1934.

GILL, C. "The school in Roman imperial period". *In:* INWOOD, Brad (ed.), **The Cambridge Companion to the Stoics**. Cambridge: University Press, 2008, pp. 33-58

GROEBE, P., Die Abfassungszeit des Brutus und der Paradoxa Ciceros. **Hermes**. *[S.l.],* v. 55, n. 1, pp. 105-107, 1920.

HEDERICH, B., **Graecum Lexicon Manuale**. Londres, 1816.

HIPÓLITO. **Refutation of all Heresies**. Tradução de M. D. Litwa. Atlanta: SBL Press, 2016 .

IRWIN, Terence. **The Development of Ethics.** A Historical and Critical Study. N. York: Oxford University Press, 2008, v.1.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. **A Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1996.

LINDO, Luiz Antônio. **Estudos e Traduções à Margem da Filologia**. Campinas: Pontes, 2023.

LONG, A. A. (ed.). **Problems in Stoicism**. The Athlone Press, 1996.

LONG, A. A. **Hellenistic Philosophy Stoics, Epicureans, Sceptics**. 2. ed. University of California Press, 1986.

LONG, A. A. **Stoic Studies**. Cambridge: University Press, 1996.

LONG, A. A., SEDLEY, D. N. (ed.). **The Hellenistic Philosophers**. Cambridge: University Press, 1990.

OXFORD Latin Dictionary. Oxford, 1968.

PAULYS REAL-Enzyklopädie der Classischen Altertumswissenschaft. Stuttgart: 1894.

PLATÃO. **Apologia**. Tradução de G. M. A. Grube. *In:* COOPER, J.M. (ed.). **Complete Works**. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

PLATÃO. **Menon**. Tradução de G. M. A. Grube. *In:* COOPER, J.M. (ed.). **Complete Works**. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

PLATÃO. **República**. Tradução de G. M. A. Grube, rev. por C. D. C. Reeve. *In:* COOPER, J.M. (ed.). **Complete Works**. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

PLATÃO. **Théétète.** Tradução de M. Narcy. Paris: Flammarion, 2008

PLUTARCO. **Moralia IV**. Tradução de F. C. Babbitt. Harvard University Press, 1962.

PLUTARCO. **The Complete Works of Plutarch:** *Essays and Miscellanies*. N. York: Crowell, 1909.

POLÍBIO, **The Histories**. Tradução de W. R. Paton. Londres: W. Heinemann, 1979.

PÖTCHER, W. Numen. *In:* **Der Kleine Pauly Lexikon der Antike**. Stuttgart, 1964.

RIST, John M. **Stoic Philosophy**. Cambridge: University Press, 1977.

RIST, John M. (ed.). **The Stoics**. University of California Press, 1978.

SANDBACH, F. H. **The Stoics**. Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1989.

SCAPULA, Joannis. **Lexicon Graeco-Latinum**. Londres: Richard Priestley, 1820.

SCHOFIELD, Malcolm. **The Stoic Idea of the City**. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

SCHREVEL, Cornelius. **Lexicon manuale Graeco-Latinum et Latino-Graecum**. Roterdam: Officina Hackiana, 1664.

SÊNECA. **Ad Lucilium Epistulae Morales**. Tradução de R. M. Gummere. Londres: Harvard University Press, 1979.

SHARPLES, R. W. **Stoics, Epicureans and Sceptics**. Londres: Routledge, 1996.

STOCK, S. George. **Stoicism**. Londres: A. Constable, 1908.

STOICISM . *In:* **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. *BALTZLY, D. (ed.). 2010. Disponível em:* http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/stoicism.

STOICISM. *In:* **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. DURAND, Marion; SHOGRY, Simon; BALTZLY, Dirk.(ed.). **Disponível em:** https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/stoicism/

STRAUSS, Leo. "The problem of Socrates". **Interpretation – A Journal of Political Philosophy.** *[S.l.],* v.22, n. 3*,* pp. 321-337, 1995. Disponível em: https://archive.org/details/StraussOnHeidegger/page/n0?start=1323.

SYME, Ronald. **The Roman Revolution**. Londres: Oxford, 1939.

WALDE, A. **Lateinisches Etymologisches Wörterbuch**, 3. ed., 1938.

WALLACH, B. P. "Rhetoric and paradox: Cicero, Paradoxa Stoicorum IV", **Hermes**. *[S.l.],* v. 118, n. 2, pp. 171-183, 1990. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/4476748.

WISNIEWSKI, B. "Les *Paradoxa Stoicorum* de Cicéron et la Sophistique". **Les Études Classiques***,* XLIX, out. 1981.

XENOFONTE. **Memorabilia**. Tradução. de E. C. Marchant. Londres, Harvard University Press, 1997.

ZELLER, Eduard. **The Stoics, Epicureans and Sceptics**. Tradução de O. J. Reichel. Londres: Longman, 1880.

ZIJNEN, F. P. J. S. **Specimen Historico-Philosophum, quo Plutarchi de Nonnullis Chrysippi Placitis Judicium Examinatur**. Van Hejningen, 1850.

III

NÓTULAS SOBRE O ESTILO DOS INDIGENISMOS

Falar numa estilística dos americanismos léxicos em geral pressupõe falar na escolha destes vocábulos pelos falantes e escritores que deles fizeram ou fazem uso. Os americanismos do século XVI especificamente são aqueles que se encontram nas obras dos autores do período, ou seja, nas crônicas e documentos da lavra de Gabriel Soares de Sousa, Bernal Díaz del Castillo, Pero de Magalhães Gândavo, Cristóvão Colombo, Jean de Léry, etc. e que por isso mesmo são fundamentais para se conhecer o problema da formação de nosso vocabulário e de nossos costumes.

Entretanto, deixemos logo claro, o estilo dos indigenismos é a arte da palavra expressa na linguagem dos seus respectivos autores, manifestada numa seleção de vocábulos capaz de revelar essa arte. Ou, dito de outro modo, consiste na maneira como a sensibilidade dos seus criadores deu expressão a representações ao menos em parte determinadas pela sua experiência da vida americana.

Quando se procura saber quais são esses termos nos quais se funde a sensibilidade dos autores não se está portanto dedicando uma atenção exclusiva ao "fato" linguístico neles contido. Uma visão exclusivamente linguística implicaria concentrar a atenção sobre os produtos externos da linguagem, isto é, sobre a *práxis* linguageira, tomando-a inadvertidamente como a linguagem efetiva, quando na verdade esta nada tem a ver com os produtos materiais da enunciação, tantas vezes confundidos com as diferentes maneiras como estes podem ser combinados para constituírem corpos de palavra, sons ou ser arranjados com um sentido lógico. O momento essencial de uma estilística da palavra, bem como de toda a arte da palavra, é o que se volta para a sua expressividade, no sentido de ser tanto aquele que revela, com a maior clareza possível, o seu sentido, como o que revela a sua criação sensível.

O ponto que cabe considerar com mais atenção numa estilística é portanto o da individualidade de cada vocábulo, tal como este foi usado de maneira exemplar nos textos cronísticos. Para tanto, é preciso primeiramente estar atento às dificuldades que o mundo americano propunha aos seus descritores, narradores e poetas empenhados em descobrir a melhor maneira de dar expressão a sua novidade e diversidade. Em seguida vem a questão do entendimento possível das palavras, para o qual se construiu uma verdadeira história na qual se conta como se elaboravam as definições adequadas ao entendimento e se comunicavam os seus resultados. Um exemplo disso é o da maneira como se pode perceber a diversidade no manejo, por exemplo, da palavra "canoa" em Colombo e em Bernal Díaz del Castillo. Numa de suas cartas, Colombo diz: "Son navetas de um madero adonde no llevan vela. Estas son las Canoas" (Primer Viage de Colón, *apud* Jal, 1848). O soldado-cronista Bernal Díaz del Castillo discorreu sobre o artefato em mais pormenores: "Vimos venir diez canoas muy grandes, que se dicen piraguas, llenas de indios naturales de aquella poblazón, y venían a remo y vela. Son canoas hechas a manera de artesas, y son grandes y de maderos gruesos y cavados de arte que están huecos, y todas son de un madero y hay muchas dellas a que caben [en pie] cuarenta

[y cinquenta] indios." (*apud* M. Alvar, 1990, pp. 66-67). Como se nota, há uma diferença entre a maneira como a canoa é descrita em Colombo e em Bernal Díaz. O primeiro está procurando defini-la de maneira breve, por isso lança mão de uma analogia com "navetas". O segundo parece estar acostumado a usar o vocábulo "canoa" e fornece um sinônimo, "piragua", em língua indígena, mostrando com isso que "canoa" já lhe era familiar. Além disso, tem a preocupação de descrever o objeto em pormenores. É lícito supor que ambos tiveram uma compreensão imediata do que fossem as canoas que avistaram e conheceram no seu dia a dia. Todavia, na hora de expressar o que lhes era claro, divergem. Uma estilística da palavra "canoa" deveria levar isso em conta, ou seja, ir daquilo que extravasa das sobreposições em torno da expressão central até o que explicita o seu conteúdo de verdade. O preenchimento do sentido básico com outras expressões dá uma mostra dos elementos residuais e como tal do estilo de cada autor. Implica uma seleção que tem a ver com a maneira como se deseja que a expressão linguística seja capturada pelo interlocutor ou com a maneira que tornou possível essa expressão.

As centenas de palavras ameríndias tais como constam dos textos quinhentistas, assim como de textos similares em qualquer época, compõem uma espécie de cosmorama da América à disposição do leitor. Nesse ponto, é preciso fazer referência ao momento histórico em que esse objeto linguístico surgiu, sem o que a sua compreensão fica comprometida. Trata-se de insistir no fato de que a investigação de vocábulos nas bases propostas remete a aspectos sem os quais eles não poderiam ser explicados adequadamente.

Vejamos alguns exemplos do uso de americanismos léxicos que definem maneiras de dizer à americana e que acabaram sendo incorporadas pelos idiomas ibéricos com um motivo estilístico, a partir duma primeira enunciação que se pode dizer intuitiva até compor uma história que revela ao longo do tempo uma evolução semântica peculiar.

Em *Tratado Descritivo do Brasil em 1587* Gabriel Soares de Sousa fornece um grande número de referências para o conhecimento das gentes e das coisas do Brasil do século XVI, o que o leva a compor um vasto elenco de americanismos léxicos. As suas tentativas de definir, por exemplo, os elementos faunísticos e florísticos da terra são o caminho mais curto para dar à língua portuguesa os vocábulos requeridos para se tomar consciência das particularidades da vida tal como a viviam os novos brasileiros, junto aos indígenas. Para ele, separar o que era autóctone do que não era tornava-se essencial, na medida em que a percepção e descrição do novo o exigia.

No capítulo LXXVIII (p. 228) ele nos conta da águia, "como da principal ave de todas as criadas"; na Bahia era chamada pelos locais caburé-açu: "tamanha como as águias da Espanha, tem o corpo pardaço, e as asas pretas; tem o bico revolto, as pernas compridas, as unhas grandes e muito voltadas, de que se fazem apitos". Pois esta grande (açu), que etimologicamente significa a "que vive no mato", ao ser privada do adjetivo, torna-se outra ave menos majestosa, qual seja o caburé=coruja, conhecida também por caburé-de-orelha, caburé-do-campo e caburé-do-sol; e do humilde caburé ainda se aproveitou para elaborar uma sinonímia com "cafuzo", "caboclo", "caipira".

Eis outro exemplo de *verbum humile* extraído de língua aborígene, conquanto num primeiro momento, obviamente que em Gabriel Soares de Sousa, sem a sua explicitação retórica:

> "Jacus são umas aves, diz ele, a que os portugueses chamam galinhas-do-mato, e são do tamanho das galinhas e pretas; mas têm as pernas mais compridas, a cabeça e pés como galinhas, o bico preto, cararejam (*sic*) como perdizes, criam no chão, e têm o vôo muito curto; mantêm-se de frutas, matam-nas os índios às flechadas..." (p. 262)

Quando alguém numa festa avista um tipo que lhe parece bisonho ou molesto, se tem o domínio da língua pode bem pensar que se trata dum "jacu", isto é, mais ou menos como doutrinam os dicionários, dum "caipira".

Outra ave descrita por ele foi o jaburu: "tamanha como um grou; tem a cor cinzenta, as pernas compridas, o bico delgado e mais que de palmo de comprido; estas aves criam em terra ao longo do salgado, e comem o peixe que tomam no mar, perto da terra, por onde andam" (p.269). E hoje sabemos o que "jaburu" pode significar em matéria de esquisitice e falta de jeito.

Inúmeros outros exemplos nessa linha podem ser arrolados em qualquer estilística dos americanismos léxicos, em português ou em espanhol. O contrário, isto é, a *maiestas* construída com termos indígenas também é possível, como o mostram os topônimos e gentílicos criados no espírito nacionalista do passado. O mesmo Gabriel Soares de Sousa e seus pares cronistas do século XVI aparentemente não tinham nenhuma intenção de banalizar ou, ao contrário, magnificar os tipos humanos com fundamento na língua indígena. Entretanto, basta prestar atenção em nossos falares e textos para descobrir a tendência a descrever, sobretudo o *ethos* rural, com expressões jocosas, justamente porque o convívio com os costumes indígenas foi ali intenso; mas também a sociedade urbana, neste caso por contraste, para criar uma nomenclatura de expressões do baixo em língua do índio. Como se explica isto? Trata-se evidentemente de casos de aplicação de estilo à linguagem, um fato natural, na verdade o primeiro ato na construção da expressão e por conseguinte da língua, tendo em vista a primariedade gnoseológica do ato intuitivo de apreensão da realidade no qual se supõe ter origem a palavra.

Estudiosos tarimbados na coleta e interpretação de expressões de cunho indígena nos fornecem muitos exemplos para entendermos como se formou uma estilística linguageira americana desde os pri-

mórdios da coabitação entre europeus e aborígenes. Plínio Ayrosa, em *Termos Tupis no Português do Brasil*, é um dos que colecionam a sabedoria e o sabor dos jeitos de brincar à brasileira, conquanto não lhe falte um grande respeito pelos usos das línguas indígenas. Vejamos algo do que ele tem para "abacaxi":

> "Diz-se que o mau negócio realizado é um abacaxi; um automóvel velho que não encontra comprador é um abacaxi; uma obrigação de difícil cumprimento transforma-se num abacaxi. Até uma revolução que redunda em fracasso deixa de ser revolução para ser um abacaxi, na opinião, evidentemente, dos que a perderam." (p. 21).

Como abacaxi, temos versões similares para "arapuca", "biboca", "catinga", "caboclo", "caipira", "capenga", "cumbuca", "cutucar", "pindaíba" e outras mais.

Em nossa literatura já tivemos personagens célebres como Jeca Tatu e Macunaíma (ao lado dos antípodas Peri e Ceci, é bem verdade). Mas tivemos também o Zé Carioca e os gênios da nossa mitologia sertaneja que não ficam atrás e ainda nos encantam, apesar terem o ar de espíritos atrasados. Tudo indica que ainda falamos deles porque continuam fazendo parte do nosso estilo de ver a vida e de falar sobre o nosso mundo. Não podemos esquecer que na América hispanoparlante as coisas são muito parecidas, tendo em vista o entrecruzamento entre as nossas culturas e as similaridades de nossa formação sociopolítica. Assim, para nos conhecermos melhor devemos levar em conta os estilos que nos unem tanto quanto os que nos separam, o que é possível em parte através do estudo da estilística dos americanismos léxicos.

Referências

ALVAR, Manuel. **Americanismos en la Historia de Bernal Díaz del Castillo**. Madri: Cultura Hispánica, 1990.

AYROSA, Plínio. **Termos Tupis no Português do Brasil**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1937.

JAL, A. **Glossaire Nautique Répertoire Polyglotte de Termes de Marine Anciens et Modernes.** Paris: F. Didot, 1848.

SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado Descritivo do Brasil em 1587**. 4. ed. São Paulo: Cia. Ed. Nacional/Editora da USP, 1971.

IV

APOCALIPSE[50]

Vemos assim que a mera sabedoria humana não sabe escolher o bom partido com mais acerto do que faria contando com a sorte. Mas os deuses, meu filho, os deuses eternos, conhecem todas as coisas passadas e presentes e o que se passará com cada uma delas. E quando os homens os consultam, eles revelam àqueles que lhes agradam o que devem e o que não devem fazer. Mas se não se mostrarem dispostos a dar conselho a ninguém, tal não deve surpreender, pois não nada os obriga a se preocuparem com alguém se não quiserem.

Xenofonte, *Ciropédia*, 1, 6, 46

Um dos traços mais notáveis do *Apocalipse* é a ligação que ele mostra entre os acontecimentos na terra e os acontecimentos no céu.

Y. Congar, *Le Mystère du Temple*

50 Ressalve-se que este pequeno ensaio não persegue a veracidade histórica, portanto não se conduz pelo propósito de julgar os fatos nele retratados como concernentes tão-só ao que se espera dos atos praticados por homens em reação às percepções havidas através da experiência. Sempre que possível trata-se de fazer uma leitura literal do texto, sem extrapolar os limites por ele mesmo traçados entre a infinitude divina e os horizontes humanos.

> Não vos conformeis com este mundo, mas reformai-vos pela renovação do vosso espírito, para que saibais aquilatar qual é a vontade de Deus, o que é bom, o que lhe agrada e o que é perfeito.
>
> *Romanos,* 12, 2

O *Apocalipse* revela os fatos concernentes à hora última, como o *Gênesis* revela os concernentes à hora primeira do homem na terra, a par do resto da criação. Ele começa com a palavra "revelação" (*apokálypsis*) e termina com a locução "os cristãos" (*hoi hágioi*)[51]. Obviamente que se trata de duas coisas diferentes, embora tenham algo em comum, por indicarem dois fatos primordiais para o seu entendimento, quais sejam: tanto a "revelação" quanto "os cristãos" procederem da palavra de Deus. Pois assim como somente Deus poderia falar com conhecimento de causa sobre a origem do mundo, tal como o fez no *Gênesis*, só Ele pode dirigir-se a uma sua criatura, a que requereu maior arte na criação, como o fez no *Apocalipse*, com a expressão terna "os santos". Daí que o que abre o discurso apocalíptico, como só a Ele compete fazer, "revela" um fato de inexcedível importância, qual seja o desaparecimento do mundo, cujo significado espera ser compreendido pelos fieis estimados que desde sempre confiaram no domínio sobrenatural exercido por Ele sobre o todo. Para o povo a quem se dirige, o livro tem portanto um valor de milagre significativo na série de milagres de fatura divina, por dar conta de como será o fim da história da carne, sem escamotear a moral dessa história. Os segredos por ele revelados e passíveis de serem conhecidos permitem ao fiel saber, por exemplo, que a sua salvação ou condenação será anunciada numa grande apoteose cuja data está predefinida, embora não seja divulgada de antemão. Algumas certezas decorrem daí: a de que haverá um fim para o mundo e de que esse fim se dará em simetria com o seu começo, pelas mãos do mesmo ente divino no uso pleno de Sua

51 O primeiro sentido de *hágios* é "santo, sagrado"; *hoi hágioi* são por sua vez os cristãos considerados como o novo povo de Deus que vem tomar o lugar dos hebreus. *Vide* Souter (1917, p. 4). A tradução latina dá "*omnibus*", provavelmente por entender que todos os homens constituem potencialmente o povo de Deus.

sabedoria; a de que será tomada uma decisão sobre a sorte que caberá a cada ser humano, que alguma vez tenha passado pela terra, na repartição dos dons da salvação, observado o critério da resposta que tiver dado ao amor do Criador; a de que mediante a separação entre o espírito e a carne estarão todos sujeitos ao resgate ou à danação. Desde que se saiba incorporado na cronologia da história do mundo como estando entre os últimos a testemunharem o fim, o cristão está sujeito ao dever de enfrentar os infortúnios da existência terrena com paciência e persevança, sem o que não lhe será facultado ter esperança no extermínio da carne como um interlúdio necessário para alcançar a vida eterna. O grande herói do *Apocalipse* (e do *Novo Testamento*), Jesus, será pois aos olhos do cristão o modelo insubstituível para enfrentar a peregrinação neste mundo, uma vez que, como Ele, terá que passar pelas estações interpostas no caminho de seu Calvário pessoal, terá que carregar a sua cruz, tendo como único consolo saber que o mundo inteiro erguido sobre os ombros do homem está destinado a ter o mesmo fim dramático. É este drama envolvendo a espécie humana que o *Apocalipse* descreve, fazendo da história do mundo a história do homem e da história do homem a história do mundo.

O grande ato cumprido por Jesus dando por encerrada a história secular do mundo contará com os mesmos ingredientes dos episódios bélicos que marcam essa história. Assim como esta está delimitada por semi-encerramentos coincidentes com o fim de cada ciclo, assim ela se encerrará definitivamente numa última finalização, à maneira da entrada num beco sem saída. A razão última dessa operação escatológica que encerrará o destino do homem sempre será um mistério, mas um exame superficial de suas conseqüências sugere que o seu propósito poderia ser o dar cabo das misérias acumuladas durante o interregno da existência profana desde Adão, por meio dum basta à obra do orgulho erguida pela criatura terrestre em conluio com os seres incorpóreos reunidos em torno do Maligno. Está portanto escrito que Deus dará combate aos inimigos impertérritos numa guerra co-

lossal com o intuito de pôr fim ao desejo manifestado continuamente pelos homens de "barro" e pelos anjos caídos de construírem o seu próprio sistema de vida sacrílega, à revelia dos conselhos de Deus, tais como exarados pelo magistério da Igreja, cuja doutrina se inspira na Bíblia e nos ensinamentos dos mestres sapienciais. Ao mesmo tempo, e principalmente, Ele fará o que for possível para resgatar pelo amor os filhos diletos, conferindo-lhes o gozo da paz eterna após a pior das guerras.

O *Apocalipse* não faz outra sugestão sobre como sanar as pústulas espalhadas pelo corpo do mundo senão a já conhecida do homem. Assim que somente por meio da guerra será possível separar o justo do injusto e instalar o Reino de paz. Só por meio dela o homem dará adeus às divisões que o mantêm quer em guerra interna, no interior de suas repúblicas, quer em guerra externa, travada além das fronteiras nacionais. As separações produzidas pelo próprio homem ao longo da história, as quais, na melhor das hipóteses, tomam por modelo as que no plano cósmico foram executadas por Deus e permitiram a existência do mundo em sua diversidade natural, como narra o *Gênesis*, serão finalmente levadas a seu termo. Desse modo, a imperfeição acumulada pelas divisões pós-adâmicas, produzidas à revelia da inteligência suprema, será finalmente remediada. No momento derradeiro, independentemente de quanto o homem tiver controlado os mecanismos da criação e de quanto tiver aprimorado a vida em suas cidades, será restabelecida a dimensão cristológica da existência, pela qual irromperá em meio à humanidade renegada uma humanidade remida, pronta a experimentar uma nova forma de interação com o criador, à margem e além do mundo físico e histórico. Aos leitores ocasionais da Bíblia, os indicativos nesse sentido fornecidos pelo texto sagrado aos cristãos aparecem na forma de imposição da observância imediata da vida pia imbuída da perseverança na fé. Os cristãos capazes de compreender a mensagem da redenção, formulada na escatologia apocalíptica, devem viver cientes de que no seu último ato dirigido

ao ambiente físico e histórico Deus imprimirá o seu selo naqueles e somente naqueles que não esperam mais que atingir a beatitude em Seu seio. Além pois da responsabilidade última pelo ato moral que revela a posse da razão reta em cada passo importante da existência está o ato de fé, pressuposto na relação autêntica com Deus. No entanto, muito mais do que significa praticar a honestidade, a bonomia, o amor pelo próximo e as outras virtudes eventualmente sujeitas a mal-entendidos e percalços, a fé assumida continuará até o Apocalipse sendo um ato cercado de perigos e escândalo na esfera mundana. Como sugerem as elucubrações misteriosas da ciência divina, pode-se vislumbrar nela tanto o caminho que leva à salvação junto a Deus quanto o que leva à perdição em meio aos homens. Assim, na esfera sagrada, é certo acreditar no seu valor, no quanto ela goza do mais alto reconhecimento e integra permanentemente a fisiologia do amor divino. Porém, na esfera secular, ela constitui fonte de dissídio entre os seus eventuais solicitadores e entre estes e Deus. A prova disso é que a história está repleta de injustiças cometidas em nome dum deus blasfemo. Estão estas entre as piores injustiças mensuráveis pela dimensão das penas que se soem atribuir aos crimes cometidos, por paradoxal que pareça, em nome da fé.

O fiel, ao tomar ciência da profecia sobre o fim do mundo, assume para si a tarefa de se confrontar, como ser encarnado, com a extinção que prepara o criador para a forma de existência puramente física. Ele se esclarece assim sobre o significado desse fato diante do mundo e do sistema natural que abarca a vida. Mas o mundo não pode ser compreendido por ele. O mundo está de certo modo fora dele. Por isso, torna-se impensável encarar de frente o evento que levará à extinção de sua espécie e ainda imaginar como seria o mundo sem a sua presença, dadas as dimensões cosmológicas de tal cataclismo, incomensuráveis ante o que lhe parece possível sob o governo do próprio homem exercido sobre as coisas que obedecem ao seu domínio. A lição é a mesma do mito pagão, conquanto invertido: ao invés de sofrer o martírio

da morte em vida como na agonia de Prometeu, trata-se agora de passar da vida à morte suspenso por um fio de esperança em outra vida, guiado pela fé, ou sucumbir implacavelmente e cair no vazio, sem esperança nem fé. Sob uma única circunstância, tendo Deus por guia, é possível confiar que à extinção da base material da existência seguirá a transumância da grei ungida para um novo universo espiritual, para o que se exige disposição e até altaneria, de que por ora já dá testemunho o sentimento da possível maioria dos homens ao encararem a fatalidade da morte, como assim o indica uma série de valores morais disseminados na crença popular. Viver sabendo que a morte que aguarda o peregrino terrestre ao fim do caminho duma vida, gravando-a a cada momento com as dores da existência, será a porta que levará a uma nova vida, já sem dores e sem a sombra da morte, há de encantar o fiel. Com essas alvíssaras que chegam aos ouvidos do peregrino para aplacar a sua angústia a resignação e a prudência passam a definir a sua disposição de ânimo. Por outro lado, para a consciência elevada, a oportunidade de dar adeus ao próprio corpo e ao "corpo" da história, dentro da qual se acumulou a herança material e intelectual humana, traz um sentimento tanto mais penoso quanto mais se pensa nas implicações dessa metamorfose e nas dificuldades em admitir a sua plausibilidade. Levá-la em consideração como uma possibilidade desafia as reflexões sobre a vida e a morte: entender e aceitar que a vida mais plena está longe de ser a conquistada em duras jornadas de trabalho, com vistas ao maior gozo do bem-estar material e espiritual; por outro lado, saber que mesmo nada fazendo se está igualmente pronto para gozar a felicidade oferecida por Deus. Acontentar-se com uma história empreendora tanto quanto com uma história anódina? Não é esse o estado de consciência que esperam acalentar os "donos" do mundo. O dilema entre nada ser em termos de vida ativa, e de tudo ser em termos de vida distraída dos afazeres, insinua-se nos que absorvem o conteúdo do *Apocalipse* como um aviso para se abster da luta pelo mundo porque o seu destino já está traçado e não depende de sua ingerência nos rumos a imprimir à sua vida. Toda a peleja que importa

será agora decidida no cenário da guerra entre a transcendência e a imanência e certamente não terá o homem em seu comando. Pode-se dizer que diante disso este está fadado a desertar as realidades concretas da existência. Visto pelo prisma estritamente físico, o mundo como o percebemos pela experiência se mostra então um composto de qualidades não substanciais e como tais efêmeras, embora porventura semeadas por desígnio transcendente para de alguma forma fazerem valer a essência divina das coisas. Visto pelo prisma espiritual, o mundo adquire forma transcendente, não precisando subsistir em si mesmo para que o espírito prevaleça. Esse ensinamento, fundamental no *Apocalipse*, conclama a rejeitar a entrega ao mundano e aprofundar a participação na transcendência divina. Nos dias de chumbo das guerras fratricidas, diante da paisagem retorcida pelos cataclismos que assolam a noite cúprea dos últimos dias, o próprio espírito de Deus emerge pelo portal da sabedoria, previamente erguido por Cristo na terra, para convocar os fiéis a recusarem a guerra contra o verdadeiro Criador e obterem a salvação. Nos últimos dias, não haverá partido que resista, menos ainda o partido erguido com o mais forte abraço sobre o mundo. O lado que pretender firmar-se nessas bases terá de se valer do poder exclusivo da ação prática e abandonar o vínculo sagrado com o Espírito. Sua segurança fundar-se-á nas cidadelas impérvias tão-só ao vigor humano. O mundo até então contraído em suas esferas naturais de proteção, como a familiar e a social dos sistemas pré-político e político, será finalmente confrontado com uma força inigualável, invencível porque posta a serviço da salvação pelo criador que duma vez por todas terá resolvido não abrir mão de sua criação. Um criador ciumento que terá partido para o tudo ou nada contra o anticriador e seus asseclas. Está claro que isto não seria possível se Ele não pudesse enfrentar toda e qualquer investida de seus inimigos.

Revelar como será o fim do mundo conhecido implica completar o ciclo iniciado no *Gênesis* com o advento do homem, a criação divina mais importante destinada a habitar a Terra, por ser a única moldada

à imagem do Criador. Por outro lado, enquanto narração, estar no fim, fazendo-se a peça derradeira do *Novo Testamento*[52], é em si mesmo um marco significativo da mensagem sagrada, pois é dar um desenlace ao livro sagrado duma religião. Estar no fim tanto pode representar um momento que aponta para a insignificância quanto simbolizar o fruto áureo duma germinação. Para todos os efeitos, uma leitura engajada que leve em conta essas possibilidades permite descobrir no *Apocalipse* a expressão da vontade última acerca duma herança deixada à criação dileta, na qual aspectos decisivos sobre o devir que a princípio e por um longo tempo permaneceram ocultos vêm à tona, especificamente na sua forma escrita. Por outro lado, pode significar uma interferência definitiva na forma duma narração sobre o devir levado a efeito pelo próprio homem. Confronta-se então o que os próprios homens, ao contarem a sua história terrena, tendem a delinear no horizonte dentro do qual partilham uma herança comum, e que, quando por acaso lhes vêm à veneta falar do fim da história, o fazem referindo-se ainda assim à mesma herança, desta vez assumida no superlativo, em consequência da expectativa vislumbrada com a desejada eliminação da guerra e porventura da política, ou seja, em consequência da luta pelo poder em que se vêm continuamente empenhados. No entanto, para o crente, nenhum fato concernente à herança profana compara-se em todos os seus efeitos à força da palavra divina sobre o evento magno que trará o fim da cupidez característica dos negócios mundanos. Só o texto sagrado–do qual é inseparável a sua cauda orgânica, o *Apocalipse -,* reverbera a palavra divina e a sua promessa de livrar definitivamente do mal. É essa possibilidade de introduzir o grau máximo de perfeição cósmica na história secular que torna esse texto, também na imaginação do não crente, o paradigma de todo relato sobre o fim do mundo e por extensão da narração histórica. Uma possível resposta à questão "que é a história?", inúmeras vezes proposta, merece pois incluir uma reflexão sobre os aspectos da relação imanente-transcendente

52 Vale lembrar que poderia ser outra a ordem de inserção do escrito apocalíptico nas Escrituras: "In almost all MSS the *Apocalypse* now holds the last place in the NT." W. Bousset, "Apocalypse", *in* **Encyclopaedia Biblica***,* I, 1899, p. 194.

segundo os parâmetros fornecidos pelo texto apocalíptico. Embora não seja o propósito aqui enveredar pelo tema, considerando a sua abrangência, é notório que a concepção genética do homem tal como explicitada na Bíblia, a qual parte dos seus inícios em concomitância com os elementos formadores do mundo e se encerra com o fim deste e o traslado dos bem-aventurados da terra para o céu, tem vários pontos de divergência com as concepções sobre o fim do mundo e da história analisadas na visão laica. Preliminarmente, dois desses pontos merecem porventura uma atenção especial. São eles a opinião sobre a guerra e a paz na construção do mundo político e a maneira de encarar o problema da vida e da morte.

O pensamento moderno em torno do chamado "estado de natureza" costuma denotar com esta expressão o estado primordial humano no qual uma suposta guerra de todos contra todos teria predominado. Considerando que em tal estado seria impossível surgir uma vida aceitável, ou seja, levada em paz, à medida do potencial humano para o gozo da felicidade, supõe-se que os homens, movidos pela busca do melhor para si, teriam firmado um pacto pelo qual dessem início à vida organizada, constitutiva da sociedade civil. Pode-se dizer que os teóricos mais eloquentes acerca dessa interpretação, como Hobbes e Locke[53], entenderam o surgimento da vida política pactuada dentro de horizontes obviamente laicos, vendo a condução da sociedade humana como possível à margem de toda assistência sobrenatural. O conflito primordial característico do estado natural torna-se assim o ponto de partida para a construção social que se segue, em busca de benefícios crescentes que permitam alcançar a plenitude da chamada vida civil, através da debelação dos piores efeitos das escaramuças por meio duma legalidade instituída. Mas não basta que a guerra, situada na origem do sistema político, seja acreditada como a força principal capaz de justificar uma mudança drástica no curso da história secular humana. Uma vez que na teoria e na prática o problema

53 *Vide* de T. Hobbes, **Leviathan**; de J. Locke, **An Essay Concerning the True Original Extent and End of Civil Government,** (cap. I-III).

que ela representa continua a existir, a sua glória pode continuar a ser festejada em razão de nada ser capaz de deter a sua marcha, enquanto ceifa impérios e repúblicas, sobretudo se após as refregas por ela ditadas as reconstruções por ela proporcionadas sejam afeitas aos interesses de seus beneficiários e intérpretes triunfantes. No entanto, o sistema que supostamente sucede à guerra primal, e que desgraçadamente dá ensejo à repetição sem fim de novas tentativas de organização a partir dos despojos recolhidos, não proporciona uma resposta definitiva ao dilema que daí decorre para a história: quem, que nação ou cultura, deve governar o mundo e ser o senhor da vida enquanto dá a morte?

Um postulado distinto se dá a conhecer com o *Apocalipse*. Ele diz que Deus cercou o homem na natureza de todos os bens necessários a sua sobrevivência e a seu "progresso" espiritual; e que por maiores que fossem os percalços na realização de seu destino, sempre haveria o recurso à fé, associando os seus atos ao fim sagrado, para corrigir os erros porventura cometidos. O postulado da fé implica pois a cooperação entre o homem e Deus nas ações decisivas. A edificação dos Estados, obra magna, cujo porte faz duvidar dever-se exclusivamente ao engenho humano, testemunha soberbamente a superação das dificuldades por meio da cooperação. Toda obra pode no entanto ser perdida, pois assim como há o progresso há o regresso que leva à ruína. O *Apocalipse* aponta para as consequências da ruína máxima operada pelo postulado da guerra e a necessidade de intervenção divina para restabelecer os laços com a criatura. O *Apocalipse* dá conta justamente da ruptura na sequência cronológica de fatos repetidos e saturados de vícios, ao fim da qual abre-se uma porta para um começo, na verdade um recomeço. Trata-se de substituir a história por um reino de glória, de atravessar o tempo e reunir-se a Deus na eternidade. Seu propósito é nesse sentido dar significado religioso à saga humana.

Acredite-se ou não na existência do enfrentamento primevo como prelúdio para o desenvolvimento civilizatório, será sempre pos-

sível ver na disputa pelos dons ou elementos naturais de conservação da vida um princípio construtivo. Esse princípio se mantém ativo tanto para os teóricos do estado de natureza como para os teólogos. A partir da constatação de que o emprego da mesma energia pode servir tanto para a disrupção como para a reparação dos elos que mantêm o indivíduo preso à existência, surge como plena de vivo interesse a opção pela ordem, por representar uma vitória sobre o caos e seus efeitos funestos. Desse modo, é possível ver na hipótese do estado de guerra primitivo uma ocasião para o saneamento dos males por meio da seleção dos elementos servíveis e sua consolidação em blocos de utilidades, acompanhada do descarte do que se julga desnecessário ou supérfluo. Naquela fase primitiva, sabendo-o ou não o agente histórico, pode-se dizer que o prosseguimento da vida era necessário aos olhos de Deus, que assim se fez providente na separação virtuosa dos bens que insuflam alento na criação. Numa última vez, do mesmo jeito que em inúmeras outras oportunidades passadas, uma manobra salvadora, contingente apenas no plano humano, repete-se, de maneira mais que consciente, pois onisciente, por obra da divindade, nos eventos apocalípticos. Uma guerra definitiva estala então visando à separação entre os bens da criação e os desperdícios da destruição acumulada com o tempo. Recupera-se assim a vitalidade das primeiras criações descritas no *Gênesis*, quando vieram à luz os bens naturais e o homem, por uma separação da massa informe original, a fim de capacitar cada ente às operações naturais e ao usufruto dos bens terrestres, nomeadamente o homem recém-criado.

No *Apocalipse,* o confronto com o inimigo, sob o comando de Deus, por Sua consciência, apresenta-se como a ponta de lança de sua vontade, como ação que opera sobre a criação como um todo, procedendo a uma reorganização dos bens originais, depois de terem sido estes submetidos, por um longo tempo, às reproduções naturais e à discricionariedade humana, desvirtuada pela autoridade sobre ela exercida pelo Maligno. A guerra apocalíptica, nesse sentido, não é

propriamente uma guerra de extermínio, apesar do enorme número de baixas, mas uma operação com características construtivas, visando a separar a classe dos diletos aos olhos de Deus dos pecadores contumazes, diletos por sua vez aos olhos de Satanás. A finalidade é salvar a obra de Deus como um todo, especialmente o homem, sua criação mais importante. O estado doentio da humanidade, quer por obra da ação degradante de Satanás, quer por obra do próprio homem persuadido pelos inimigos de Deus–em outras palavras, em consequência do esquecimento da obra de Cristo por incúria na preservação de sua herança e quiçá por desgaste perituro da carne ao longo do tempo -, justifica a intervenção divina, como seria a realizada por um médico que lançasse mão de todo o poder da ciência para restabelecer a saúde do paciente.

A guerra e a paz

O preenchimento de visões sobre o fim do mundo com a paleta fornecida pelo paradigma apocalipsista[54] difundiu-se ao longo do tempo–um tempo deveras longo que remonta ao Oriente antigo–e deu corpo a uma complexa literatura escatológica, de múltiplas ramificações[55]. Uma diferença entre o apocalipse original ou os originais de inspiração religiosa e os profanos seus descendentes, de matriz

54 O **Apocalipse de São João** pertence a um gênero literário de múltipla fatura étnica, cultural e religiosa que tem por fonte principal a "tradition eschatologique juive, abondante et compliquée" (Lemonnyer, A. Fin du monde. *In:* D'Alès, A. 1924, II) Todavia, não se deve desprezar como atuante no contexto judaizante a tradição oriental procedente de várias fontes, das quais se vale, entre outras, a escatologia hebraica.

55 R. H. Charles, *in* "Apocalyptic literature", **Encyclopaedia Biblica**, I, menciona nove textos apócrifos que podem ser relacionados ao texto joanino: *Apocalipse de Baruc* (50-90 d. C.), *Livro Etíope de Enoc (*200-64 a. C.), *Livro Eslavônico de Enoc* (1-50 d. C.), *Ascensão de Isaías* (1-100 d. C.**),** *Livro dos Jubileus* (40-10 a. C.), *Assunção de Moisés* (7-30 d. C.), *Testamentos dos XII Patriarcas* (130 a. C.-10 d. C.), *Salmos de Salomão* (70-40 a. C.), *Oráculos Sibilinos* (séc. II a. C.-séc. III d. C.). "Apocalipses" de outras tendências, até mesmo pagãs, incluem-se entre os exemplares de que o joanino tornou-se o modelo na cultura cristã. Os comentadores do texto, obrando ao longo dos séculos, até os dias de hoje, têm por sua vez aumentado significativamente a discussão quanto à sua relevância e às hipóteses para a sua perduração.

historiosófica, reside em que estes se dirigem a um público potencialmente reunido como "povo", o qual se deseja porventura instruir e guiar a partir de suas premissas e soluções, enquanto o apocalipse bíblico ignora toda forma de organização social como relevante para o propósito que tem em vista[56]. Isto se mostra claramente na forma da desordem geral causada pelo Armagedom, o qual constitui um momento necessário da intervenção divina nos negócios mundanos tendo por consequência a dissolução de toda forma de organização social estável até ali conservada. A substituição duma ordem passada por uma reorganização inédita na outra vida, tendo como prelúdio a guerra, constitui um dos grandes mistérios da escatologia bíblica. Sobre esse ponto, vale ressaltar ademais que, por se tratar de forma de comunicação estabelecida entre o homem e Deus, a narração apocalíptica não se submete às mesmas regras da comunicação hodierna, pressuposto do sistema social sobre o qual opera e com o qual se identifica. Deus não reside numa forma social ao alcance das palavras que, no plano mundano, constituem o meio de comunicação usual pelo qual a coletividade interage e se define enquanto coletividade.

A possibilidade de pensar na guerra como o estado primeiro da existência humana, tal como o conceberam os teóricos do estado de natureza, tem uma explicação no interesse de defender a tese da origem da sociedade humana pelos princípios científicos, sem recorrer ao

56 H. B. Swete assim define o propósito do livro: "*It is a genuine outcome of the time, written with a view to the special needs of a particular group of Christian societies; it portrays the life of those societies, and ministers to their spiritual necessities. In form it is an epistle, containing an apocalyptic prophecy; in spirit and inner purpose, it is a pastoral.*" (Swete, 1911, p. XCIV). Entretanto, se não tivesse outro escopo que o de atingir um público restrito ao tempo e ao espaço da cristandade no tempo de Domiciano, seria apenas um simulacro do apocalipse que veio a fazer parte do Novo Testamento, ao lado dos demais textos canônicos, pois como todo texto bíblico ele não se dirige a um determinado público circunscrito a um lugar e a uma época, mas é entregue ao Espírito eterno, como imagem da Sua verdade, na qual participam. E.-B. Allo, 1921, fala em "destinatários" primeiros do livro, quais sejam as sete igrejas sediadas na Ásia, cuja fé diminuía a olhos vistos, particularmente pela violência a que se viam então submetidas. Para ele, "*ce livre est la fanfare militaire qui prélude au plus grand des combats*" (p. 17). A circunstância de se dirigir aos *hágioi* (em latim traduzido para *omnibus*) pode ser explicada por serem estes na altura os merecedores da salvação. Os "santos" representam o melhor da humanidade, isto é, os filhos diletos que renunciaram ao pecado.

"mito" e ao dogma. Por esse prisma, o homem, dotado de duas igualdades naturais–a habilidade de matar e a tendência a se considerar melhor do que os demais -, ao dar vazão a seus impulsos instintivos, põe-se a competir e a buscar a glória, o que leva à guerra de todos contra todos[57]. As dificuldades em desfrutar duma vida satisfatória em tais condições, além do desejo de garantir a própria conservação, desperta a consciência do direito a ter tudo. A fim de contornar as consequências nefastas de procurar exercer esse direito, que implicariam levar uma vida miserável, surge o interesse em firmar um pacto pelo qual é escolhido um soberano com a função de ordenar aquele direito. Pela ordem dos fatos expostos compreende-se que nessa visão a guerra inicial está pressuposta como condição para se chegar à paz sob a qual se espera viver. Muito diferente porém é o papel atribuído à guerra no *Apocalipse*: primeiro, porque nele a guerra não está no princípio, mas advém no fim, constituindo o desfecho de toda a epopeia humana; e também porque pressupõe que a guerra só faz despertar o apetite por sangue e portanto não pode levar à paz em seres obsedados pela violência. A guerra apocalíptica passa por cima de toda possibilidade de ser resolvida por acordo humano, por se tratar agora de assunto a ser resolvido por Deus contra o seu maior inimigo que é Satanás apoiado por seus sequazes. O estalar do Armagedom indica justamente que o estado de paz não será alcançado sob nenhuma forma de soberania humana, mas, ao contrário, que o malogro em evitar a guerra, apesar da busca constante da felicidade–a constância na angústia supõe o malogro, assim como a felicidade supõe a paz -, desembocou na conflagração final. Quer isto dizer que para o *Apocalipse* o estado de natureza imaginado como fase inicial preparatória do regime civil de desfrute dos bens sociais permanece em vigor em todos os estágios da história humana? Se assim for, a superação do estado de guerra inicial por uma guerra final não passará então de mera ilusão do apoca-

57 A forma que mais bem caracteriza essa visão é a defendida por Hobbes em seu *Leviatã*.

lipsista, entregue porventura a um *raptus* delirante[58]. Quando então o acicate exercido pelo perene apetite de destruição poderia desembocar naturalmente no Armagedom, fazendo dele o clímax da história violenta, ainda que aos olhos de Deus tal se justificasse em razão duma degeneração moral consequente ao conflito continuado, ou duma ruína sobrevinda por motivo dum estado de coisas particularmente grave. O Armagedom seria pois como que a constatação definitiva, com a carnificina que o caracteriza, não só da insanidade da guerra, mas também da relativa insanidade da vida social capaz de enveredar por um tal beco sem saída. Como o gênero humano não pode ser inteiramente responsabilizado por um tal desfecho tenebroso de sua história, por dever sua existência ao Criador, é preciso buscar em alguns homens, envolvidos em número maior ou menor na composição da espécie e da sociedade, os cabecilhas e os soldados da guerra reunidos no exército de Satanás. Nessa linha de raciocínio, como no Armagedom o comando do exército que luta contra esses cabecilhas tem suporte sobrenatural, e para lutar contra uma tal magnitude de forças superiores são necessários recursos maiores do que os homens podem mobilizar, será contra os chefes intelectualmente superiores dos chefes humanos, os reais artífices da guerra, que a luta será travada. E então se revela quem será o artífice primeiro do conflito, apresentado como o eterno inimigo de Deus: Satanás. Ao seu lado, a demonstrar por sua vez que o demônio assalta o reino de Cristo na terra, surge o Anticristo. O interregno marcado pelo tempo do homem, por abrir caminho para as forças do mal, tem assim o seu fim coincidente com o estalar do conflito dos conflitos, em que o sobrenatural intervém ora para acirrar, ora para debelar

58 Por razões de ordem diversa, propriamente sociológicas, nessa ilusão teria caído Montesquieu, quando maquinou uma saída para os inícios violentos do estado natural concebido por seus antecessores como a base da legitimidade política subsequente, substituindo-o por uma pragmática da governabilidade. Eis o seu ponto de vista: "*Le désir que Hobbes donne d'abord aux hommes de se subjuguer les uns les autres, n'est pas raisonnable. L'idée de l'empire et de la domination est si composée, et dépend de tant d'autres idées, que ce ne seroit pas celle qu'il auroit d'abo*rd." (*De L'Esprit des Lois*, I, 2) No entanto, ele não evitou a referência ao conflito, recorrente na sua visão dos primórdios da vida social, uma vez que partiu do conceito de poder para explicar o problema político.

o mal. Dum lado, estão as forças que traduzem o espírito da guerra de agressão, de intenção demoníaca tão conhecida na história, agora sobredimensionada pela ação diabólica. Doutro lado, a guerra de defesa, igualmente conhecida na história, desta vez conduzida pelos guardiães do Templo–nos quais se incluem guerreiros humanos -, igualmente sobredimensionada pela intervenção divina. A consequência positiva do conflito está no dom da imortalidade oferecido aos homens santos, para os quais Deus reserva um lugar ao Seu lado. A consequência negativa é a morte para os seguidores do Anticristo. Trata-se infelizmente duma trivialidade da guerra, tornada possível desde quando a morte aparece pela primeira vez de modo surpreendente como uma fatalidade já após o fincar dos dentes na "maçã" compartilhada por Adão e Eva. Desde então, o seu "toque" no corpo do ser vivo repete a experiência da violação simbólica da maçã[59]. A guerra, ao conferir uma dimensão de apoteose ao efêmero, torna-se por isso também um objeto ímpar para o conhecer humano. Em especial na sua forma paradoxal de guerra apocalíptica, vista pelo ângulo teológico, quando ela representa a unção da vida eterna ao povo messiânico, portanto o triunfo sobre a morte. Pelo ângulo moral, representa o ensinamento mais completo sobre a participação da criatura na perfeição divina. Presume-se que o fiel que assistir à guerra apocalíptica será testemunha da onisciência divina em plena missão de trabalho. Para ele trata-se de deixar acontecer, pois estará em curso uma guerra divina destinada a exterminar o "conhecer" nas múltiplas maneiras em que este termo se aplica aos humanos.

O pacto supostamente firmado para superar o conflito no estado de natureza visava a dar condições ao estabelecimento da sociedade civil. Ela ter sido estabelecida, como foi, pode ter sido consequência desse fato. Por outro lado, o lampejo inteligente que levou ao seu estabelecimento não garantiu a paz almejada. Pois a sociedade civil conti-

59 Foi por almejar o conhecimento que o homem passou a "conhecer" também o efêmero e a morte, introduzidos na lista de suas misérias desde que comeu do fruto da árvore proibida. *Vide Gênesis* 3-4.

nuou em última análise ingovernável, se governo significar a concórdia fundada na justiça. Então vem a pergunta: por que o pacto primevo não terá cumprido devidamente os seus objetivos? Por que, quando parecia que a boa vida seria alcançada para sempre e o mundo permaneceria em paz, o espectro da guerra continuou a perseguir a sociedade? A resposta talvez não possa ser dada de maneira definitiva, mas outras considerações podem aumentar a dúvida contida na pergunta. Há uma inquietação implícita no *Apocalipse* que vai nessa linha, amplificando a dúvida, visto o anúncio nele feito de que paira a ameaça da maior guerra que os anais da história possam registrar. Num primeiro olhar, a guerra definitiva dos últimos tempos tem todos os traços da luta fratricida travada quer entre as facções políticas, no interior das repúblicas, apenas em parte regida pela lei e pelas forças de segurança, quer entre as nações, tornando as cidades mutuamente estrangeiras e inimigas entre si. Diante da discórdia geral que desemboca no estado apocalíptico dos últimos dias, uma vez desmantelada toda forma de poder, incluindo o político, fica claro que o conflito extrapola para outra esfera de poder, infinitamente superior. Não se trata mais de esperar soldar as vontades particulares numa vontade acima e além dos interesses em choque. Já não se pode crer na possibilidade de preservar as instituições e estabelecer um regime constitucional pelo mecanismo da vontade que propicie a coexistência social pacífica e impeça a sociedade de entrar em colapso. Agora intervém, segundo profetiza o *Apocalipse*, a verdadeira vontade unificadora, ou a vontade geral na sua forma divina[60]. A boa nova é que haverá recompensa inexcedível para os que souberem restar do lado certo e esperar até o último instante.

60 O *Apocalipse* põe por terra a esperança de contar com a vontade geral rousseauniana para constituir repúblicas estáveis. Vale lembrar que a expressão "vontade geral", antes de aparecer no *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique* com um significado específico e restrito, comparecera já em Pascal, como se lê *in Écrits sur la Grâce, Oeuvres*, t. 11, 1914, p.135 ss, com o intuito de definir o alcance da vontade divina sobre o homem e o mundo, salvaguardado o livre arbítrio humano na escolha entre o bem e o mal.

O *Apocalipse* prevê que o alcance definitivo da paz dar-se-á sob condições distintas das que têm servido para sustentar os argumentos em torno da melhor maneira de realizar a aspiração à felicidade nas repúblicas. O texto bíblico sugere que, findos os tempos históricos, a paz tomará a forma do gozo dos prazeres espirituais oferecidos por Deus aos homens virtuosos, alçados à vida plena na Jerusalém celeste, enquanto os demais permanecerão extramuros da cidade santa, impossibilitados de desfrutar dessa mesma sorte. Gozar da nova vida implica separar o fiel remido do resto da massa humana. Os critérios para tal, é lícito supor, deveriam ser buscados na conduta moral e na fé. Fazer da razão o guia das ações e da fé a norma da atitude para com Deus supõe-se trazer as maiores recompensas. Sendo assim, nada terá mudado a fim de adequar o indivíduo à situação apocalíptica, já que essas exigências valem para o cristão em qualquer tempo. Mesmo fora dos "limites" da vida levada em respeito aos princípios religiosos, espera-se uma ação em linha com a razão reta e não com a vontade à mercê das paixões, além duma fé que incuta ânimo e confiança. Aliás, tais preceitos prevalecem em toda doutrina que se considere adequada a inspirar o indivíduo e a sociedade a alcançarem uma vida mais plena. Embora seja o relato duma profecia, de cujos efeitos portanto seria inútil tentar escapar, o *Apocalipse* estimula a observância dos preceitos seguidos pelos melhores entre nós, exatamente os *hágioi* a quem é dirigido. Ora, a constatação de que estamos em meio a uma humanidade feita de desiguais, como é a nossa, arrastados um tanto confusamente pelos altos e baixos morais de nosso quotidiano e sujeitos à repartição dos dons e recompensas, no trabalho ou no ócio, deveria pôr-nos em estado de alerta contra o alvitre daqueles que merecem a condenação aos olhos de Deus, se pretendemos alcançar a verdadeira felicidade. Não pode, portanto, o homem ser feliz sob o império da vontade emanada dum só, dum coletivo ou mesmo da maioria, se não tiver certeza de que dela procede só o melhor, na forma do bem e da justiça. Conclui-se que uma vontade que não esteja submetida à razão implícita na profecia, ainda que provinda dum homem ou dum grupo humano

porventura guindados ao máximo poder secular e como tais inspiradores de reverência mundana, seria antes um mal a se evitar.

Moral e política

O "plano político" esboçado no *Apocalipse,* se se pode dizer assim, opõe-se às tentativas profanas de assegurar um regime viável e seguro para a sociedade humana. Sua direção nessa matéria é congruente com a do *Gênesis*. Assim como neste é participada ao mundo a obra da criação que prosseguirá com a eleição do povo de Israel, naquele são reclamados para junto de Deus no fim dos tempos os cristãos e a sua Igreja. A referência aos cristãos se deve a que no momento certo os obedecentes ter-se-ão convertido ao cristianismo, antes de serem chamados à vida eterna. A angústia quanto à justiça manifesta na preferência de Deus se resolverá ao final da maneira mais plena, ao se apagar todo traço da divisão e da guerra, incluindo a de natureza religiosa, porventura existente. O Criador intervirá porque a criatura não terá sido capaz de cumprir o determinado na ordem da criação, qual seja, realizar no mais alto grau possível a união dos homens em torno de Deus, o que será obtido mediante o ingresso dos convertidos no regaço da bem-aventurança.

Dirigir-se ao indivíduo como se fora este a peça central nos desígnios divinos visando a sua conversão e à união com Deus não significa marginalizá-lo em sua comunidade, como se solicitar o melhor de poucos implicasse ignorar a sorte dos muitos. Neste particular, o *Apocalipse* parece entender como irrelevante para a salvação a separação entre indivíduo e membro da sociedade, e ainda menos como necessária tal separação. Pelo contrário, o *Apocalipse* parece definir como a atitude mais condizente com a ordem natural a obediência a um comando capaz de refletir a vontade de Deus na sua tomada de decisão. Tanto é assim que o mesmo Deus que criou o homem será o seu último governante na história, o único capaz de deter os ímpios e fazer jus-

tiça, o que fará reunindo o seu rebanho sob uma mesma identidade religiosa. Nessa última experiência de governo visível a olhos humanos terão lugar as sessões do Juízo Geral, durante as quais os ímpios do passado e do presente serão condenados, e os justos "resgatados" do pecado e apartados da causa principal da ignomínia, ou seja, da entrega viciosa aos apelos da existência mundana. Ao mostrar quem fechará a última porta para o mundo sublunar, o *Apocalipse* mostra também o interesse ativo do mandatário supremo nos negócios que os homens pensam lhes caber exclusivamente, conquanto ao fim e ao cabo digam respeito ao criador. No momento adequado, Deus passa a exigir obediência estrita às suas ordens e arregimenta os obedecentes através de Cristo, que retorna ao meio dos homens para completar a sua missão. A mensagem subjacente diz que a partir desse instante já não conta o conhecer, teórico ou prático, conquistado pelo homem em resultado de sua escavação na superfície da terra, ou do escrutínio míope do cosmos ou ainda da bisbilhotice nos refolhos duma alma em perpétuo embaraço. O conhecer que conta agora é o da verdade confiada a São João, "para manifestar aos seus servos o que deve acontecer em breve" (Prólogo), qual seja o iminente encontro da verdade revelada. Tudo em estrita correspondência com a sabedoria bíblica, pela qual, desde que no ser humano palpite a vida e presida a razão, a obediência a Deus é de regra, a menos que os seus atributos naturais se vejam diminuídos por alguma deficiência moral ou intelectual, isto é, sejam deprimidos pelo pecado ou pela incapacidade inerente ou ainda por formas de agir antinaturais. A principal razão por que se diz que o fim do mundo[61] é a hora da verdade é esta, ou seja, que terá chegado a ocasião para um encontro face a face com a verdade cuja luz emana tão-só de Deus. Esse encontro é o ponto culminante da profecia apocalipsista. Por isso, ela faz as vezes duma ponte estendida

61 Há controvérsia sobre se a escatologia do *Apocalipse* trata do fim do mundo efetivo, ou seja, aquele que se seguiria à *parousía* ou nova descida de Jesus à terra para julgar os homens e conferir a vida eterna aos justos no reino de Deus; ou se trata tão-só do anúncio do reino milenar histórico inaugurado com a primeira vinda de Cristo. *Vide* (Lemonnyer, *op. cit.,* col. 1911-1928).

sobre o abismo que separa o homem de Deus, ao tornar crível a necessidade de transpor o vazio para chegar ao sumo da verdade e ao esconderijo do absoluto. As suas palavras de fogo anunciadas por São João advertem contra a praga do mal, revestida de múltiplos disfarces, que desvia do caminho reto e leva ao erro e à impiedade. Condizente com isso, a moralidade do *Apocalipse* tem o caráter de libelo violento contra a ignorância, sobretudo quando esta ameaça transformar o seu possuidor em vítima inerme da Queda que ronda os homens em todos os momentos de sua vida. Ao contrário, a sua mensagem positiva prega a necessidade de buscar a sabedoria sagrada, situada além da ciência dos homens, porque nela está o melhor de Deus, como diz São Paulo: "Cristo é o poder de Deus e a sabedoria de Deus." (*I Coríntios* 1, 24). Através do uso pleno da razão e do exercício das virtudes inscritas em sua natureza, o homem sábio saberá enfrentar as calamidades dos últimos tempos mantendo-se de pé ao lado de Jesus, discernindo com plena consciência o certo do errado e escolhendo o caminho da salvação e da vida eterna. A sabedoria do *Apocalipse* vê pois na obediência a Deus um fator imprescindível para que a razão e a vontade permaneçam aliadas na busca da realização plena. A razão, excelência expressa entre outras coisas pelo domínio das quantidades numéricas[62], costuma enganar-se na busca da verdade diante das imposições ordenadas pela vontade, sob cuja influência, por obra da *libido* ou desejo desordenado, o ânimo exaltado amiúde sujeita aquela busca ao engano. Assim, é possível que a ação envolvida no manejo das alavanças com que a vontade move as coisas se exerça alheia ao pleno juízo do verdadeiro, ou seja, que a plena soberania da verdade não entre em conta no exame de seu objeto e assim exclua a razão, até mesmo a do número, da afirmação do verdadeiro por ela exigido. O *Apocalipse* resolve essa dificuldade normalmente impeditiva da aliança entre razão e vontade mediante a presença de Deus que é idêntica à vontade suprema, a qual não difere da verdade inerente à razão reta, em Deus

62 No sentido das matemáticas.

retíssima, enquanto capacidade de escolher os melhores fins. Mercê da beatitude absoluta do ser supremo, são anulados os possíveis desvarios da escolha humana, a qual, por estar apoiada eventualmente numa vontade senão imperfeita, cega, cede com frequência à força da *libido* e tende a ignorar o veredito racional quanto à oportunidade e justeza da ação a ser empreendida. Este fato, que revela o quanto o discernimento humano está sujeito a sucumbir diante do obscuro informe, é tratado pela sabedoria apocalíptica como uma carência a requerer o remédio prescrito pela sabedoria transcendente.

A interpenetração mútua entre a esfera moral e a esfera política, observada em nossa vida quotidiana, no *Apocalipse* revela-se com ênfase especial na dimensão escatológica que nele deve tomar todo poder temporal ou profano. Tanto o governo de si mesmo quanto o governo civil veem-se submetidos ao juízo dos seus fins pela autoridade divina. A descida à terra de todos os agentes sobrenaturais encarregados de pôr cobro à missão salvífica empreendida por Cristo deixa em suspenso a autonomia humana e como que cancela o alcance do poder secular. A qualidade humana que emerge como decisiva para a aplicação da justiça divina plena, levada a cabo por Cristo, em missão sacropolítica, é a fé. Através dela, os homens se põem a serviço do Salvador e passam a viver pelos termos de sua Ordem regeneradora. Os que não têm fé em Deus engajam-se ao contrário nas hostes do Anticristo, mas não é possível saber exatamente o que pensam ou sentem, senão que se afastam de Deus até os momentos finais, assim que fazem lembrar como muitos outrora se afastaram e por isso serviram de trágico escarmento.

Uma sensação de fraqueza especialmente perturbadora destacada pela profecia joanina é saber que apenas uma pequena parte, e a menos decisiva, do que a escatologia apocalíptica tem a dizer ao mundo está ao alcance de nossa compreensão, em razão da exiguidade de nossas forças físicas e intelectuais. Estamos acostumados a testemunhar a nossa inferioridade corporal diante de outros animais, mas a cons-

ciência da própria indigência intelectual e moral, em contraste com o excelso poder em ato dos santos e dos anjos, em sintonia com Deus, constitui uma experiência desalentadora, que somente a consciência religiosa pode considerar em sua dimensão absoluta e propor algum remédio. Considerando que a energia desprendida pela revelação apocalíptica constitui o que nos faz falta em nosso quotidiano e em nossa história para regenerar o estado propício à paz e à felicidade, a sensação que fica é que somos criaturas de pouca fibra, presa dos infortúnios que nós mesmos nos procuramos, por mais que entre nós os homens de boa vontade, guiados pela busca da verdade e do bem, procurem criar, com a sua fé e as suas obras, as condições para o desfrute duma vida afortunada ao alcance de todos. A profecia apocalíptica vem mostrar que nossos esforços para a criação duma sociedade justa, em que reine a paz e a concórdia, têm sido e serão debalde por culpa de nossa incapacidade de resistir ao mal. Esse fato se insinua no *Apocalipse* de várias maneiras, mas há uma que chama a atenção porque parece conter uma advertência direta. Embora se desconheça a razão que move o Criador a lançar os cataclismos dos últimos dias, surge uma explicação plausível para isso ao se constatar que a crucificação de Jesus teria caído no esquecimento dos homens a ponto de tornar irreversível a intervenção reparadora do mal humano pelas forças divinas. Se assim for, o retorno do Salvador, em caráter apoteótico, ou seja, em meio a imensas calamidades, teria o feitio dum acerto de contas. Na verdade, a guerra divina então conduzida constituiria uma medida de proteção contra a mania de morte, que se teria tornado trivial na mentalidade profana, em razão da fraqueza da vontade para realizar o que é espiritualmente melhor. É pois o constante querer dar a morte ao semelhante que leva ao trono secular o Anticristo e reclama entre os conversos a restauração pela celebração da vida. O homem teria chegado a um grau tão elevado de seu declínio porque em sua mente concebida para buscar a perfeição criara-se o vazio antes preenchido pelo significado regenerador da paixão de Cristo. A paixão e morte de Jesus deveria estar no homem como num templo está o altar. Esquecendo-a, abolindo-

-a de seus sentimentos, o homem tornara-se em larga medida não só anticristão, mas também sedento de sangue. Pouco a pouco, arrastado pelo desejo de morte, ele se deixa conduzir por alguém de *psiché* aparentemente mais forte que não cede aos sentimentos de compaixão pelos que sofrem. Alguém que, não tendo nenhum traço de Cristo no coração, incita a massa a se refestelar com o poder. Alguém capaz de se apoderar duma sociedade corrompida e que não poderia valer tanto se o todo não valesse tão pouco. Alguém que encontra os meios de eliminar os que se lhe interpõem no caminho e que sabe espicaçar até nos ânimos menos brutais a sede de destruição. Desse modo, pretender dar a morte de maneira sistemática a quem foi conferida a vida por graça divina converte-se pois no pecado máximo, ao qual estão atentíssimos os olhos de Deus. O rastro de sangue derramado por ódio ao semelhante atinge os umbrais do Reino celeste. Seu significado profundo é o ódio extremo ao Criador, estilado por quem se fez súdito de Satanás e tolera que este se apodere do mundo. Está claro que a solução só pode ser esta: os que se negarem a tal e permanecerem fiéis serão recompensados com a vida eterna.

Igreja e missão

Passemos agora ao exame de alguns tópicos da profecia apocalíptica, a fim de extrair dela os pormenores que nos parecem mais significativos.

Revelação, em sentido bíblico, é a ação de dar a conhecer uma verdade não originada no âmbito da ciência humana. A indicação de tal ação pelo vocábulo grego *apokálypsis* (de *apokalýpto*)[63] sugere que tal verdade acha-se recoberta por um véu e que por meio do seu desve-

63 O termo indica propriamente a ação de descobrir, mostrar, como neste exemplo em Platão: "Venha, descubra (*apokalýpsas*) o peito e as costas e deixe-me vê-los, para que possa examiná-lo mais detidamente." (*Protágoras*, 352a) E ainda: "Aproxime-se, Protágoras, mostre-me (*apokálypson*) também esta parte de seu espírito." (*Ib.,* 352b) Sinônimo aproximativo: *phanérosis*.

lamento ela passa a ser conhecida. A revelação apocalíptica comunicada por S. João dá conta de como será o fim do mundo, numa série de atos levados a cabo por Jesus Cristo e seus seguidores, dum lado, em luta contra atos contrários perpetrados por seus inimigos, liderados pelo Anticristo, de outro. Presumindo que o acontecimento do fim do mundo em si não poderia ser conhecido de nenhuma criatura sem o concurso da revelação divina, tem-se uma idéia da amplitude e da gravidade da verdade revelada no *Apocalipse*, bem como da precariedade do conhecer humano quando confrontado com o divino. Como consequência, ao se certificar, com o máximo grau de possibilidade, de que em nenhuma hipótese, por si mesmo, será capaz de testemunhar, descobrir ou entender o ato de sua criação ou o de seu desbaratamento enquanto espécie, o homem, consternado, vê assim reduzir-se em larga medida o alcance de sua ciência[64].

64 Isaac Newton, atento ao conhecimento que lhe poderia proporcionar a ciência da Providência acerca do destino do Universo e demonstrando erudição religiosa a par de seu tempo, em *Observations upon the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John* notou com perspicácia que a revelação apocalíptica consiste em duas partes, a primeira contendo uma profecia introdutória e a outra uma interpretação subsequente. A profecia, por sua vez, divide-se em sete partes sucessivas, assinaladas pela abertura dos sete selos do livro que Daniel selou por ordem divina. Daí chamar-se o *Apocalipse* ou *Revelação de Jesus Cristo*. O tempo do sétimo selo se divide ainda "em oito partes sucessivas após o silêncio no céu por meia-hora, e o soar sucessivo das sete trombetas; e a sétima trombeta soa pela batalha do grande dia de Deus Onipotente, quando *os reinos deste mundo se tornam os reinos do Senhor e de Cristo* (grifo do autor)*,* sendo destruídos aqueles que destruíram a terra". (*Sir Isaac Newton's Daniel and the Apocalypse* ed. W. Whitla, 1922, p. 308.) Newton nota ainda que a interpretação começa com as palavras "Abriu-se o templo de Deus no céu, e apareceu, no seu templo, a arca do seu testamento" (11, 19); e assim prossegue até o fim da profecia. Embora se considerem os comentários ingleses ao *Apocalipse* feitos nos tempos do grande físico–seguidor ele mesmo de Joseph Mede e seu *Clavis Apocalyptica* de 1627–entre "os mais bizarros e fantásticos" (*cf. Encyclopedia Biblica* I, p. 201), os de Newton mostraram-se cientes deste fato, visto que os combatem com os pormenores filológicos indispensáveis a uma discussão percuciente do texto, sem por isso deixarem de exibir um interesse especial pelo teor místico da profecia. Para si mesmo Newton pareceu reservar este trecho de *Daniel,* 12, 10, por ele citado: "Os ímpios agirão com perversidade, mas nenhum deles compreenderá, enquanto que os sábios compreenderão"; assim também este outro do **Apocalipse** 1, 3: "Feliz o leitor e os ouvintes das palavras desta profecia, e os que observam as coisas nela escritas..." (*Ib.,* p. 305)

A revelação apocalíptica tem por *medium* São João[65], um sacerdote autêntico do Templo, evangelista no momento de transmitir a profecia destinada a orientar os servos de Deus para "o que deve acontecer em breve", uma vez que "o tempo está próximo" (Prólogo). O que se esperava para "logo" é conhecido como a *parousía*[66] ou descida dos céus de Jesus à terra, na glória do Pai, vale dizer, ressurrecto, a fim de presidir ao juízo final e anunciar o reino de Deus e a vida eterna aos eleitos. Jesus deve voltar à terra porque nela domina o Anticristo e seus asseclas[67]. O conhecimento desses fatos tem caráter sagrado e profético e não se confunde com a manifestação externa perceptível pelos sentidos própria da *phanérosis*, acessível a todos[68]. O *Apocalipse* apresenta-se como texto apostólico e canônico, apesar da controvérsia que vem cercando a sua interpretação e erigindo obstáculos a sua aceitação ao longo do tempo[69]. Entende-se que por ocasião da *parousía* cessará

65 Para W. Bousset (*Encyclopaedia Biblica*, I, p. 197 ss.), "João" é o epônimo do presbítero, habitante da Ásia Menor, não do apóstolo; por outro lado, nega que seja ele o seu autor. Stern, *in* **Dictionnaire encyclopédique de la theologie catholique**, I, p. 398 ss.), é taxativo em afirmar a autoria de São João. E. Mangenot, *in* **Dictionnaire de Théologie Catholique***,* I*,* col. 1467 ss.), corrobora a versão da autoria apostólica.

66 A crença de que a *parousía* e o consequente fim do mundo teria lugar ainda em vida dos apóstolos que estiveram com Jesus parece ter sido comum nas primeiras gerações de cristãos, mas não se pode considerar a única plausível, à vista do observado em outras versões escatológicas, como as de São Paulo e de outros teólogos do passado, mais propensos a rejeitar a hipótese da iminência da *parousía*. A esse respeito, São Paulo se limita a repetir São Pedro: "Pois vós mesmos sabeis muito bem que o dia do Senhor virá como um ladrão, de noite." (*I Epístola aos Tessalonicenses*, V, 2) Para uma apreciação geral do tema *vide* Lemonnyer, *op. cit.*

67 Além do que está dito no *Apocalipse* 13, há uma menção explícita ao inimigo de Cristo na *II Epístola aos Tessalonicenses* 2, 2-12: "Ninguém de modo algum vos engane. Porque, antes deve vir a apostasia, e deve manifestar-se o homem da iniquidade, o filho da perdição, o adversário, aquele que se levanta contra tudo o que leva o nome de Deus ou o que se adora, a ponto de tomar lugar no templo de Deus, e apresentar-se como se fosse Deus." Identificar com exatidão a natureza do adversário de Deus mencionado por S. Paulo nesta passagem mereceria uma investigação à parte.

68 *Vide* Grimm (1886)*, apokalúpto*, onde essa distinção é mencionada, além das fontes para o comentário que ali se segue, dando conta de que a manifestação externa está acessível a todos, enquanto o desvelamento constitui uma revelação interna ao crente e perdurável.

69 O próprio João declara a sua canonicidade em 1, 19, quando Jesus ordena ao profeta: "Escreve pois o que viste, tanto as coisas atuais como as futuras." A apostolicidade do livro mostra-se quer pelo fato de a sua escrita ter sido confiada a um apóstolo, quer por se propor a difundir pelos quatro cantos do mundo a mensagem cristã. Para se ter uma noção da controvérsia gerada pelo livro, da Patrística à Reforma, consulte-se Bousset, *op. cit.*

a sua missão apostólica de transmitir a fé, à qual se seguirá o estabelecimento do Reino celestial. O próprio apocalipsista estará ao lado dos anjos servindo a Deus e testemunhando a procissão de seus fiéis rumo à salvação, bem como a danação dos que não lhe ouviram as palavras divinamente inspiradas, já que elas deveriam ter sido consideradas: "Não seles o texto profético deste livro, porque o momento está próximo." (22, 10), adverte ele.

A primeira pincelada no quadro geral religioso toca na situação das chamadas sete igrejas da Ásia. Vem ocorrendo com elas na altura um fato da mais alta gravidade. Fazendo-se crescentemente servis aos atrativos do século (excetuadas as de Filadélfia e de Esmirna, que a custo resistem), tornam-se elas centros de apostasia à fé cristã. Para fazer face à decomposição de sua identidade apostólica, intervém nelas e lhes impõe uma punição o próprio Cristo, assistido pelo Espírito Santo, no gozo dos plenos poderes que lhe confere o Pai. Uma espécie de relatório sucinto inserido na parte que vai do capítulo primeiro ao quarto, dedicado aos assuntos internos da Igreja, põe a par do que se passa. Fica-se sabendo que a igreja de Éfeso, após amornar a sua fé, está ameaçada de perder a representação, com a retirada de seu candelabro, símbolo da autoridade conferida por Cristo. A igreja de Esmirna, a qual passa pelas penas da pobreza, além de ser atacada por falsos judeus, unidos como numa "sinagoga de Satanás", constitui uma exceção. Por isso, é instada a perseverar na fé, pois ao fim será recompensada com "a coroa da vida". O apocalipsista anuncia já nesse momento que a maior falta está na apostasia, a qual merece o castigo da segunda morte, consistente na separação entre a alma e Deus e a sua precipitação no "tanque de fogo". A igreja de Pérgamo também está em falta, mas menos por se deixar arrastar pela tentação procedente do lugar onde habita, onde se acha "o trono de Satanás", do que por abrigar "sequazes da doutrina de Balaão[70], ensinada por Balac para fazer tro-

70 Personagem do livro dos *Números*, que a mando do rei dos moabitas, Balac, torna-se uma ameaça potencial para Israel.

peçar os filhos de Israel, levando-os a comer carne imolada aos ídolos e praticar imundícies"; erra ela também por acolher seguidores dos nicolaítas[71]. Contra todos esses, caso não se arrependam, Cristo afirma que moverá combate "com a espada de minha boca". Uma outra igreja, a de Tiatira, erra por permitir que Jesabel[72], "mulher que se diz profetisa", seduza "meus servos" e lhes ensine a "praticar imundícies e comer carne imolada aos ídolos". Tratada como prostituta irrecuperável, Jesabel será lançada "num leito, e os que com ela praticam imundícies ver-se-ão em grande tribulação, se não se arrependerem das suas obras. Farei perecer pela peste os seus filhos, e todas as igrejas hão de saber que eu sou Aquele que sonda os rins e os corações, porque darei a cada um de vós segundo as suas obras". Em compensação , aquele que em Tiatira persistir em sua lealdade terá como prêmio o poder sobre as nações pagãs: "Ele as regerá com cetro de ferro, e quebrá-las-á como vaso de argila assim como eu mesmo recebi o poder de meu Pai; e dar-lhe-ei a Estrela da manhã."[73] A igreja de Sardes, a custo ainda viva, visto estar mais para morta, é exortada a ser vigilante e consolidar "o resto que está para morrer", a fim de permitir que alguns ao menos se salvem. A igreja de Filadélfia, embora modesta, por ter conseguido manter a palavra de Cristo e ter tido a coragem de não renegá-lo, é estimulada a conservar o que tem, "para que ninguém tome a tua coroa". Ela e a de Esmirna, por terem saído incólumes da inspeção divina[74], serão convertidas nas duas pilastras do segundo Templo. A igreja de Laodiceia, cujo anjo (o seu chefe espiritual) é morno ("oxalá fosses frio ou quente"), por isso mesmo duramente admoestado ("vou vomi-

71 Entre outras coisas, os nicolaítas defendiam o casamento do clero e a poligamia.

72 Figura-símbolo do *Antigo Testamento*, de vida promíscua.

73 Simbolicamente, uma parte na vida íntima de Cristo.

74 Na data ou datas da redação do *Apocalipse* (controversas) é certo que as perseguições impunham duras provas a Éfeso, Pérgamo, Esmirna e Filadélfia. Os mártires são destacados da população em geral e estão destinados a tomar parte na segunda ressurreição, como indica esta passagem: "Vi também tronos, sobre os quais se assentaram aqueles a quem foi confiado o julgamento: eram as almas dos que foram decapitados por causa do testemunho de Jesus e da palavra de Deus, e todos aqueles que não tinham adorado a fera ou sua imagem, que não tinham recebido o seu sinal na fronte nem nas mãos. Eles viveram uma vida nova e reinaram com Cristo por mil anos." (20, 4)

tar-te"), suscita a ira do Senhor. Uma diatribe no estilo latino, como as de Cícero, nos *Paradoxos dos Estoicos*, não poupa o seu chefe: "Pois dizes: 'Sou rico, faço bons negócios, de nada necessito', e não sabes que és infeliz, miserável, pobre, cego e nu."[75] Na oportunidade, Jesus dá uma mostra da severidade de seu caráter: "Eu repreendo e castigo aqueles que amo."

Os percalços enfrentados pelas sete sedes eclesiais refletem a discórdia entre a Igreja encarnada e a Igreja escatológica. As punições dadas às jurisdições que se deixaram arrastar pelos atrativos da vida mundana têm a sua razão de ser no momento em que tem lugar a intervenção profunda para dar um destino final ao mundo. Neste ponto, deve-se entender que na missão confiada à Igreja nada vem antes ou está acima da salvação. Diante da significância e dificuldade de tal missão, o corpo eclesial mostra-se tão frágil e efêmero quanto mais persiste em agir à revelia da autoridade crística. Se a Igreja agir como Ele quer, continuará de pé, se tomar partido pelos homens, sem Deus, desabará. É preciso pois que os agentes eclesiais estejam sempre atentos aos riscos inerentes ao exercício de sua autoridade delegada. Por ser de extrema importância confiar naqueles que os guiam no sentido de viverem para Deus, os fiéis devem estar também sumamente atentos a todo e qualquer sinal de desmantelamento da ordem levada a efeito por culpa da liderança. Aos clérigos que incorrem em infrações graves impõem-se inapelavelmente a renúncia deliberada ou até a perda do múnus a eles confiado. A missão de levar a todos os cantos do mundo a palavra que salva é em si mesma um ato sagrado, cumprido em estado de graça, tanto mais veraz e profícuo nos missionários que conseguem desvencilhar-se das maquinações urdidas pelos adversários. Manter-se fiel a Jesus, carregando por toda parte a cúpula sobrenatural de São Pedro e sentindo o crânio sob a mitra rociado pela promessa da graça, mostra-se no *Apocalipse* fundamental para a condução

75 Um exemplo na obra mencionada: "Para mim você é não insensato, como de hábito, não mau, como sempre, mas demente" ("Paradoxo IV", trad. portuguesa *in* Lindo, *Estudos e Traduções à Margem da Filologia*, 2023).

da missão evangélica, confiada à Igreja em que pese as piores tribulações padecidas em nome de Deus. O relato profético sobre a situação real do apostolado não pode pois deixar de colocar a questão do futuro da igreja em compasso com a do futuro do mundo. Não importa o que aconteça, a missão apostólica deve ser levada até o fim. Segundo afirma o *Apocalipse*, ela será efetivamente cumprida, o que implica dizer que no momento em que o mundo for salvo pelos poderes sobrenaturais a Igreja estará afinal pronta para se dissolver e dar por encerrada a sua missão. De suas mãos para as mãos de Deus será transferido definitivamente o fardo roto do mundo junto com o que dele se puder carregar. Exatamente como desejam ou hão de desejar os melhores, em cujo ápice acha-se o *optimus maximus* do absoluto incriado que é Deus. Finda a missão, um novo modo de vida aguarda os remidos. Jamais se poderá saber, da perspectiva humana, o que será tal vida. João, advertido sobre o que se passará, e convidado a espiar o que se passa do outro lado, conta o que viu atrás duma porta aberta no céu, donde partia uma voz possante como um soar de trombeta que dizia[76]: "Sobe aqui, e mostrar-te-ei o que está para acontecer depois disso." Ele é então "arrebatado em espírito" e contempla no céu um trono no qual estava sentado "alguém". Depara-se-lhe um soberano, cuja essência invisível sugere ser Deus Pai. Ao Seu redor tomam assento em tronos, donde saíam relâmpagos, vozes e trovões, 24 anciãos, vestidos de branco e com coroas de ouro na cabeça. Defronte ao trono "ardiam sete lâmpadas de fogo, que são os sete Espíritos de Deus" (4, 5). No meio do trono, postavam-se quatro "seres vivos cheios de olhos na frente e atrás" (4, 6). Eles

76 O que lhe é dado ouvir representa a verdade mais alta nesta revelação, pois procede da palavra de Deus, ao qual se faz alheio o testemunho ocular de todo ser vivo, exceto daquele que estiver presente na cena apocalíptica. Por isso, na realidade, uma única voz, a dEle, diz por enquanto coisas cujo dever para os demais é escutar. O que o evangelista vê, como quando observa a liturgia no trono celeste, possui credibilidade menor. O que seus olhos veem deve ser transmitido por ele, mas a transmissão é em parte obra sua. O que avista a testemunha do milagre na revelação apocalíptica acha-se pois abaixo do testemunho obtido pela audição, pois é apenas por esta via sensível que a certeza do mandato divino se anuncia. O *Apocalipse*, para nós, constitui uma mera elocução, similar à que dá conta da criação das coisas no *Gênesis,* embora se deva considerar como fundamental o fato de a comunicação por ele feita se dar na forma escrita.

têm formas análogas às do leão, do touro, do homem ou um seu similar e da águia em pleno voo, além de possuírem cada um "seis asas cobertas de olhos por dentro e por fora" (4, 8). Significam estas criaturas nobres, paradoxalmente sem traço de animal em si (trata-se de seres racionais), o cimo da hierarquia celeste. Suas formas e intelectos nobilíssimos vivificam as quatro regiões da terra com o poder divino. Essa visão indica que a terra está sob o mando de Deus e que é chegada a hora de a divindade tomar decisões cruciais para o seu futuro. Tudo parece passar-se de maneira cadenciada, como em andamento litúrgico. Um hino[77] com estas palavras é entoado dia e noite: "Santo, Santo, Santo é o Senhor Deus, o Dominador [*hó pantokrátor* = *omnipotens*], o que é, o que era e o que deve voltar." (4, 8) O poder de Deus é então invocado por ocasião da abertura do livro selado (contendo os decretos divinos para regrar o mundo), que João atesta estar "na mão direita do que estava assentado no trono…escrito por dentro e por fora, selado com sete selos" (5, 1). Um anjo surge e pergunta quem era digno de abri-lo e desatar os seus selos. Mas ninguém, "nem no céu, nem na terra, nem debaixo da terra podia abrir o livro e olhar para ele" (5, 3). Até que um dos anciãos anuncia que o Leão de Judá estava apto a abri-lo. Nesse momento, João vê "no meio do trono, dos quatro Seres vivos e no meio dos anciãos um Cordeiro de pé, como que imolado. Tinha ele sete chifres e sete olhos (que são os sete Espíritos de Deus, enviados por toda a terra)" (5, 6). O Cordeiro recebe então o livro da mão direita do Pai. Neste momento Ele assume o império do mundo, de modo que todos que exercem algum poder temporal ficam sujeitos às suas ordens. Abruptamente, a humanidade passa a ser governada por Cristo como uma única nação. O momento é de perplexidade. Os Seres vivos e os 24 anciãos, cada um portando uma cítara e taças de ouro cheias de perfume (as orações dos santos) prostram-se diante do Cordeiro e entoam o seguinte canto até então inédito: "Tu és digno de receber o livro e de abrir-lhe os selos, porque foste imolado, e resgataste para

77 Sobre a função dos hinos litúrgicos no *Apocalipse vide* Peterson (2008).

Deus pelo teu sangue (homens) de toda a tribo, língua, povo e nação; e deles fizeste para nosso Deus um reino de sacerdotes, que reinam sobre a terra." Miríades de anjos bradam então em voz alta: "Digno é o Cordeiro imolado de receber o poder, a riqueza, a sabedoria, a força, a glória, a honra e o louvor." (5, 12) Anunciada pelas legiões de anjos, a aclamação provém de "todas as criaturas que estão no céu, na terra, debaixo da terra e no mar, e tudo que contêm" (5, 13). João ouve-as clamar: "Àquele que se assenta no trono e ao Cordeiro, louvor, honra, glória e poder pelos séculos dos séculos." (*Ib.*) Os quatro Seres vivos respondem pronunciando amém; os anciãos, prostrando-se e adorando. Isto posto, passa-se à abertura do livro dos selos e ao conhecimento dos decretos sobre o mundo nele encerrados.

Alguns pormenores chamam especialmente a atenção na cerimônia de entronização do Cordeiro como o vitorioso Leão de Judá. A apresentação da pessoa de Jesus como um comandante, à Alexandre Magno, à Ciro, à César, ou seja, como fazendo parte da alta estirpe guerreira, traz à baila a questão da representação da *maiestas* do Senhor. Estamos acostumados a vê-lo no Evangelho, aquele que não conhece anonimato, falando às claras: "Eu, porém, vos digo..."[78] Entretanto, seria difícil vê-lo em desempenho tão explicitamente imperial[79] como na pompa que lhe confere o *Apocalipse*. Na primeira vinda sua trajetória esteve marcada pelo martírio e pela missão redentora, de modo que a força do comandante ali apenas aflorou em certos episódios marcados pelo dever de autoridade, como quando confrontou os fariseus e as autoridades romanas. Além disso, é lícito supor que a Igreja, inclinada a se apresentar como uma espécie de chancelaria do reino milenar pré-apocalíptico na terra, pautada pela espiritualidade dos evangelhos sinópticos, considere plenamente legítimo difundir uma imagem

78 Geiselmann (1965, p. 211) nota como Jesus diverge neste aspecto dos rabinos tradicionais, embora seja ele mesmo um rabino.

79 "Imperial" é tomado aqui no sentido do poder de mando característico do imperador secular, escoimado porém das determinações históricas que qualificam os imperadores tais como se deram a conhecer.

de Cristo paciente e pronto a perdoar todos os pecados[80]. Porém, desta vez, no fim dos tempos, a própria Igreja é investigada e acusada por dívidas contraídas no afã de obter vantagens impróprias a sua missão, até terminar julgada com severidade pelo Juiz supremo. A lição que talvez se possa tirar nesse caso é que há diferença entre exercer um mandato junto a súditos, em clima de relativa paz, quando os mecanismos que movem o mundo se acham funcionando a contento, e fazê-lo em meio a conflito extremo contra um inimigo tremendo, sob as ordens de seu comandante máximo, contra cujas decisões inesperadas não cabe apelação. Assim, se no seu percurso milenar ela porventura precisou abrandar a sua autoridade de representante do Reino celeste enquanto lidava com os homens de carne e osso, agora, durante o Armagedom, ela precisa de todo o zelo divinamente inspirado para estar ao lado de quem a criou para vigiar o mundo e nele cumprir até o fim a sua missão, exatamente o que sugere a profecia apocalíptica. A Igreja indefesa não tem forças para impedir o avanço dum poder maligno em delírio extremo ao qual só o Leão de Judá pode dar combate. A presença e a ação do Senhor, a fim de vencer aquele poder, mostra que a guerra tornou-se o único caminho para a paz. Por isso, a majestade de Jesus deve ser compreendida como uma representação da onipotência divina em ato.

Um sucinto retrospecto sobre a história da Igreja mostra que o papel a ela reservado em momentos tensos como os de guerras, os quais inúmeras vezes presenciou, segue um perfil recorrente desde o momento em que passou a dividir o poder com as autoridades seculares. Pode-se dizer que o *Apocalipse* expressou essa associação de manei-

80 Para Jean Réville (1901, p. 27), "*l'opposition de l'Apocalypse et du Évangile n'est rien moins qu'irréductible*". A descrição que faz de Jesus o *Apoc.* 1, 12-18 suscita-lhe esta indagação: "*N'est-il évident que ce Christ apocalyptique n'est plus du tout le même que la Parole de Dieu du IV Évangile, que les yeux de la chair ne peuvent pas reconnaître, mas qui se révèle aux adorateurs en esprit et en vérité?*" (p. 33).

ra mais restrita. Pois o que pode significar a reunião dos 24 anciãos[81] presentes no culto ao Cordeiro imolado no templo celeste, senão o atendimento pleno ao chamado de Deus para que a Igreja O assista na condução da humanidade a seu destino? A profecia mesma proclama que a transumância escatológica da grei sagrada será cumprida de maneira incondicional por Cristo vitorioso na pele do Leão de Judá, tendo ao lado a Igreja. Jesus terá para si o poder total de levar essa empresa a cabo como líder numa guerra contra os adversários, com vistas a preservar a vida criada por Deus e oferecida como dom aos homens. Destes espera Ele que ajam cientes de que em tudo que receberam faz-se presente o concurso divino.

A Igreja volta a ser considerada em mais um episódio apocalíptico concernente aos atos secretos de Deus, qual seja a abertura do quinto selo, quando as almas dos imolados, "por causa da palavra de Deus e por causa do testemunho que deram" (6, 5), clamam: "Até quando, Senhor, Santo e Verdadeiro, deixarás de julgar e vingar o nosso sangue contra os habitantes da terra?" Os donos das vozes recebem cada um uma veste branca e são instados a aguardar "ainda um pouco", pois outros mais haverão de ser martirizados.

Após se saber na introdução que a credibilidade da Igreja estava sendo corroída pelo avanço das heresias, a Igreja voltará a ser considerada, desta vez tomando parte no culto a Deus-soberano em seu trono no céu. A Igreja se mostra então em sua missão histórica como a detentora dum segredo crucial, qual seja, a de que o Leão de Judá é o rei da terra acima de todos os representantes do poder secular. Ela tem a incumbência de reafirmar a universalidade desse poder, que não reconhece *variatio*. Além disso, ela está destinada a compor e organizar o sacerdócio real inaugurado com a passagem de Cristo

81 A identificação dos anciãos é repetido motivo de controvérsia. Eis a opinião de E. Peterson, que compartilhamos: "*I ventiquattro vegliardi sono però i rappresentanti dell'Israele spirituale, cioè della Chiesa*." (Il Libro degli Angeli, *op. cit.,* p. 42)

pela terra[82]. Enfim, ela se faz a testemunha da nova *pólis*, da cidade sagrada que abrigará as testemunhas da vitória do Cordeiro[83]. Isto se torna claro quando em 11, 1-2 João recebe o mandato de agrimensor do templo: "Levanta-te! Mede o templo de Deus e o altar com seus adoradores." Ele é encarregado de esquadrinhar o espaço a ser preservado da destruição que se seguirá. Também os gentios terão uma missão, pois o interesse em preservar a área sagrada se estende a toda a humanidade: "O átrio, fora do templo, porém, deixa-o de lado e não o meças: foi dado aos gentios, que hão de calcar aos pés a cidade Santa por quarenta e dois meses." (11, 1-2) O templo, como se vê, divide-se em exterior e interior, sendo aquele transformado em cidadela deste último[84]. O espaço que contém o altar é ocupado pelos adoradores de Deus, os verdadeiros crentes que não se deixam seduzir pelos inimigos de Cristo. Constitui o espaço propriamente sagrado, que observado pela óptica humana se mostra o lugar ético por excelência. Esse espaço na verdade se confunde com a própria Igreja. Ele mantém a funcionalidade da religião em face do sistema social. Sob os seus cuidados o templo como um todo representa a amizade a Deus e as virtudes dos que empreendem a luta na terra contra os seus adversários. São João o designa por *naós*[85], que significa morada, assim como templo, quer na acepção do corpo de Cristo assimilado a um templo,

82 Para os que "têm crido, cabe a honra. Mas, para os incrédulos, a pedra que os edificadores rejeitaram tornou-se a pedra angular, uma pedra de tropeço, uma pedra de escândalo. Nela tropeçam porque não obedecem a palavra; e realmente era tal o seu destino. Vós, porém, sois uma raça escolhida, um sacerdócio régio, uma nação santa, um povo adquirido para Deus, a fim de que publiqueis o poder daquele que das trevas vos chamou à sua luz maravilhosa. Vós, que outrora não éreis seu povo, mas agora sois povo de Deus; vós que outrora não tínheis alcançado misericórdia (Os 2, 23), mas agora alcançastes misericórdia." (*Primeira Epístola de São Pedro*, 2, 7-9). Também no *Apocalipse* a mesma referência aos eleitos se lê *in* 7, 9.

83 "*Abbiamo affermato sopra che il culto della Chiesa ha una relazione originaria col mondo politico; possiamo ora render più chiaro tale concetto richiamando l'attenzione sulla 'vittoria' dell'Agnello. La 'vitoria' dell'Agnello fonda uma nuova Polis.*" (Peterson, *op. cit.*, p. 46).

84 Mas só depois da intervenção do comissário de Deus ele adquire essa função, pois antes, ao se situar fora dos limites do templo, ele representava uma ameaça de destruição.

85 Yves Congar observa que o termo comparece 15 vezes no *Apocalipse* (1962, p. 204, n. 5).

quer em referência aos fiéis que são como esse templo[86]. A definição do espaço ético como um espaço do templo mostra que para o apocalipsista a conquista da excelência moral exige superar as formas hodiernas de vida profana. Daí que os pagãos, representando a vida alheia a Cristo, tanto podem respeitar o templo, fazendo-se os seus guardiães, sob as ordens dum poder benevolente, quanto, pelo contrário, investir contra ele com o fim de o destruir. A excelência moral resta pois no *Apocalipse* uma meta só franqueada mediante a oferta da graça divina. Houve ocasiões no entanto em que essa oferta se explicitou nos Evangelhos por ação do próprio Deus vivo. Durante a sua morada entre os homens, a aura de Cristo irradiava sobre os homens toda forma de excelência como um templo vivo. Ela a projetava além do seu corpo como o terraço e os pátios no edifício do templo estendem e iluminam os limites do sagrado. Do convênio entre o Pai e seu Filho de passagem pela terra, o templo celeste, mencionado no *Apocalipse,* dá sinais de se abrir aos fiéis e passa a apelar às virtudes inscritas no espírito humano, sendo então reconhecido e percebido concretamente como a morada futura das testemunhas de Cristo, ou seja, daqueles que na terra tomam parte no sacerdócio real e se congregam na Igreja, vigiando pelos bens espirituais e zelando pela dignidade de seu rei-sacerdote a fim de compartilharem com Ele o reino que está por vir. Na verdade, a descoberta do templo celeste como a possibilidade da morada eterna para os fiéis mostra o quanto a terra serve de morada passageira. O efêmero e o mortal confronta-se assim com o perene e o imortal. Por uma via de transcendência trilhada com os olhos nos horizontes terrenos o amigo de Deus vislumbra repentinamente a imagem catéctica do céu, e assim dirige-se confortado ao encontro da recompensa prometida. O templo celeste e a sua contrapartida na terra, a Igreja, porque iluminada pelo Cordeiro e encarregada de reger o poder sagrado na terra, construído sobre o seu sangue derramado, sobre a sua ressurreição, por fim sobre a sua *parousía*, traduzem harmonicamente o que deve ser entendido

86 Em sentido restrito, o vocábulo indica a parte interior do edifício onde é depositada a estátua dum deus, a sua capela ou santuário (Bailly, 1950).

como a via única da transcendência. Um portal escatológico abre-se e mantém-se aberto no céu para que o efêmero passe ao permanente eterno; a certeza da morte, ao gozo da vida; a terra, ao céu.

A abertura dos selos

Já na abertura do primeiro selo pelo Cordeiro apresentam-se os protagonistas do confronto que decidirá a sorte do mundo. Primeiro, entram o cavalo branco e o seu cavaleiro munido de arco, a quem é oferecida uma coroa. João ouve então que ele "partiu como vencedor para vencer ainda". Trata-se da Palavra de Deus introduzindo o próprio Cristo ou o Evangelho em sua missão triunfante. As orações dos fiéis em busca de alívio contra os flagelos da guerra, da fome e da peste dirigem-se a esse cavaleiro, que, subordinando-os, mostra ser preciso ao mesmo tempo sofrer as dores e fugir dos prazeres terrenos para se obter a salvação. A abertura do segundo selo faz surgir o cavalo vermelho (a cor do fogo e do sangue) e seu cavaleiro munido duma grande espada, a quem foi ordenado "tirar a paz da terra, de modo que (os homens) se matassem uns aos outros" (6, 3-4). Com a abertura do terceiro selo aparece o cavalo preto e o seu cavaleiro com uma balança na mão, a indicar os apuros da fome e da carestia que se seguiriam. Ouve-se uma voz clamar no meio dos quatro Seres vivos: "Uma medida de trigo por um denário, e três medidas de cevada por um denário; mas não danifiques o azeite e o vinho!" (6, 6) A ordem emitida pela voz indica que a miséria vindoura restará dentro de limites predeterminados pelo Criador, senhor absoluto da vida e da morte. A abertura do quarto selo faz surgir o cavalo amarelado (cor da decomposição) e o seu cavaleiro, de nome Morte, procedente da região dos mortos. Este adquiriu poder sobre "a quarta parte da terra, para matar pela espada, pela fome, pela peste e pelas feras da terra" (6, 7). A emergência dos quatro cavaleiros montados em seus cavalos, motores da guerra

e suas aflições inomináveis, é anunciada por uma voz que ordena, ou seja, pela Palavra. A mesma Palavra que tirou do nada a criação, idêntica ao próprio ato de ser Deus, volta assim a ser ouvida, em face de seu adversário maior, aquele que domina impondo o caos por meio de sua palavra vazia, conquanto bastante persuasiva aos ouvidos do homem. Deus em pessoa regressa e reafirma o seu império sobre o cosmos, o qual, por mais que se mostre admirável à luz da experiência, aparece agora como suspenso por um fio. Outro assombro aos olhos humanos é saber que a miséria, a peste e a guerra, que até essa altura constituíam os maiores infortúnios, estão para passar e virar um tópico rememorativo do pecado adâmico. Em contrapartida, o homem que lutar contra Cristo desde esse momento ficará nitidamente alinhado a um partido e não será este o da vida e o da salvação. É interessante notar que a habilidade oratória dessa facção visa estritamente a convencer no sentido de se deliberar a favor da guerra, nada mais que a guerra. Como ela terá que construir uma imagem positiva do conflito e da violência, presume-se que para atingir tal fim terá em mãos o controle do sistema de comunicação pelo qual os homens constroem de si uma identidade social. Poderá assim pôr em ação, por meio da manipulação das consciências, a sua imensa capacidade de solapar a sensibilidade e obnubilar a razão. Simultaneamente emergirá em contraposição a figura do remido talhado para as circunstâncias, o qual será aquele que, tendo buscado com paciência a verdade em Deus, continuará lúcido e pronto a seguir lado a lado com Cristo na guerra contra todas as guerras. Será ele pois o homem de fé e de obras. Imagina-se que em tais circunstâncias a verdade e o bem lhe proverão o suficiente para se contrapor à comunicação manipuladora posta a serviço do Anticristo. Então, poder-se-á compreender que é somente por intermédio do espírito de Deus agindo presencialmente sobre as massas que haverá o resgate dos remidos. Vislumbra-se o que será considerado o passado a partir desse ponto: os tempos em que, tendo de buscar os meios de garantir a sua sobrevivência, lutando contra a fome e a doença, o homem a duras penas empreendia a sua marcha à frente, à cata da felicidade possível. Agora, é chegada a hora de restabelecer

o domínio sobre a sua consciência e fazer a escolha decisiva entre o certo e o errado. Ao eliminar todo pretexto para assumir uma atitude positiva em relação a fins que, conquanto em última instância inatingíveis, parecem merecedores de atenção, o *Apocalipse* chama o seu leitor à responsabilidade, oferecendo-lhe a possibilidade de obter a verdadeira emancipação, que nos seus termos significa afastar-se duma vez por todas do mal. Convida-o assim a repudiar a sua própria história, ou seja, a história humana, nos inúmeros momentos em que esta se mostrou o teatro da vilania. A missão do cavaleiro do cavalo branco permite entender esse ponto melhor. Ele é enviado para enfrentar e derrotar os adversários que se fazem passar por vencedores do sofrimento, isto é, os falsos paladinos na luta contra a fome, a peste e a guerra, as provas mais duras por que tem de passar o homem[87]. O cavaleiro será vitorioso porque terá força para extinguir efetivamente a guerra e as suas mazelas, enquanto os que até então, independentemente de quais fossem os seus propósitos, encaravam idêntico desafio, valendo-se tão-só de seus reduzidos poderes, inadvertidamente acabavam por provocar males ainda maiores[88]. Estes contestadores da guerra agindo em nome da própria guerra, quando julgados no tempo da profecia, não podem senão expor a fragilidade de sua posição. Uma leitura *lato sensu*[89] do *Apocalipse* sugere que podemos reconhecê-los entre os fautores e defensores do emprego da técnica e da psicomotivação altruísta com vistas à eliminação das desigualdades sociais e à suposta melhoria das condições do viver humano. A defesa que estes costumam fazer do emprego de métodos de controle de risco ou de engenharia social para garantir maior sobrevivência da espécie faz deles advertida ou inadvertidamente cavalos bastardos da guerra, na medida em que acabam por se juntar aos que promovem a montagem de sistemas de defesa de altíssimo poder de destruição, tais como os desenvol-

87 Pode-se vislumbrar aí uma clara alusão à impotência quixotesca dos paladinos humanos que fingem tomar a si o encargo de livrar o mundo dos seus infortúnios e penas.

88 Se assim não fosse, seria pouco provável que se chegasse aos extremos apocalípticos.

89 No sentido de privilegiar o entendimento histórico-crítico.

vidos pelos potentados de nosso tempo. Podemos ainda identificar uma situação semelhante naqueles que veem na guerra (revolucionária) à sociedade a solução que imaginam ser necessária para pôr fim ao estado de injustiça social que em tese identificam com uma *práxis* a ser combatida por uma *práxis* de sentido oposto. Entretanto, sendo a guerra o maior mal, por assim dizer a mãe das calamidades engendradas por mãos humanas, como admitir ou explicar que os seus malefícios extremos possam cessar por meio da guerra à guerra, se não se tem certeza de que se trata efetivamente duma guerra justa? A solução encontrada durante o Armagedom pressupõe uma hipertrofia de realismo moral, de vez que nele não vacila a certeza de que um dos comandantes de armas está isento de erro. O paradoxo da guerra definitiva resolve-se assim porque o problema do mal não se restringe ao ponto de vista estritamente humano dentro do qual ele costuma ser apreciado. Compreender esse ponto exige porventura evocar a conjuração de forças que respondem pelo equilíbrio do mundo[90]. Desde que entram na natureza humana os fatores físico-químicos que mantêm o homem vivo, porém destinado a morrer, este se descobre um ser em perpétuo conflito com os componentes que lhe trazem a morte. Compelido a aceitar os seus limites, manifestos na impossibilidade de impor o corpo e a alma aos que faz nascer ou aos nascidos de outras espécies cuja guarda toma para si, ele só julga ter poder efetivo sobre a natureza quando pode impingir a morte física aos seus semelhantes e a outros seres. Quanto mais luta por superar a sua impotência de mero observador da vida que brota nos interstícios da terra, por seu intermédio ou à sua revelia, mais faz aumentar a sua força destrutiva sobre a natureza. Não podendo acrescentar um átomo de sopro vital ao que existe por si mesmo, ainda quando combate a morte ele o faz matando ou pondo-se a seu serviço. Por isso, já foi ele retratado na *Ilíada* e em tantos outros exemplos literários como o paciente da hecatombe, tra-

90 Aristóteles sugere algo que justifica argumentar nessa linha, pois considerava a natureza não divina, mas demoníaca: "[Eles têm um aspecto] demoníaco (*daimónia*), contudo, pois a natureza é demoníaca, não divina." (**De Divinatione per Somnum** 2, 463b14)

gado pelo vórtice dos eventos que lhe retorcem a alma e lhe destroçam o corpo. Do mesmo modo, pode-se imaginá-lo numa *Ilíada* apocalíptica pondo fim à vida duma nação inimiga ou da própria nação por efeito de ricochete da soberba. A isso está imune o plano traçado no *Apocalipse,* segundo o qual não haveria despropósito no fim do mundo, desde que encarado pelo ângulo da mente divina e de suas razões. Um despropósito absoluto se insinua somente quando se trata da guerra global prometida para o século, a ser travada, à revelia dos anjos e de Deus, com o encarniçamento do ódio extremo, mediante o emprego de armas de máximo poder destrutivo. Em tal conflagração pressupõe-se que o conluio entre os poderes satânicos e as forças naturais, decisivo para um dos lados alcançar a vitória, justifica-se plenamente, uma vez que se obtenha o resultado desejado. O homem hoje parece estar tão acostumado a assim pensar, na verdade tão disposto a tal, que precisa dar mais tratos à imaginação para conceber a paz do que a guerra. O belicismo apocalíptico, ao contemplar a necessidade de paz através da guerra que encerra as guerras, oferece em contraposição ao belicismo das nações uma solução plausível, por muitos que nela creem desejada. Ele promete trazer uma paz livre das aflições do século, ao enfrentar o aguilhão da opressão política e o disparate dos costumes. Uma vez encerrada a campanha do Armagedom, cada homem salvo terá esquecido que viveu temporariamente na terra, nada fazendo supor que sentirá falta sequer dos momentos em que pensou ser feliz. O sofrimento acumulado na história do mundo por obra do pecado será eliminado pelo ginete do cavalo branco. Ele restabelecerá a serenidade, por ser capaz de aliviar o desespero que medra na alma dos habitantes do cosmos e da sociedade. Ao invés de manterem ativas as duas dimensões da vida terrestre, a primeira definida pela sociedade, e a segunda, pela natureza–o *habitat* do ser sensível[91] -, as forças divinas em ação no *Apocalipse* procederão ao desligamento entre a alma e o seu substrato sociofísico, a fim de que se possa partir a salvo para viver na cidade supracósmica.

91 Tomado na acepção heraclítea de ser consumido pelo fogo constituinte da matéria-prima do Universo: "Todas as coisas o fogo sobrevindo julgará e condenará" (Diels, Fr. 66).

Uma consequência notável da irrupção dos cavaleiros no mundo é a da sacralização imediata da vida terrena, o que acarreta a sua transformação num imenso campo de batalha. Para certas correntes religiosas ou filosóficas, a ação direta e indireta de Deus sempre pôde ser considerada conatural à existência do mundo, por fazer parte dum plano traçado desde a criação, a exemplo do que está explicitado no *Gênesis* e nos Evangelhos[92]. Um aspecto dessa influência direta na história, em contraposição à ação nela exercida exclusivamente pelo homem, tem a ver com a divisão entre grupos que normalmente disputam o poder na vida social e política. Sob a nova ordem estabelecida no fim dos tempos esta divisão é substituída pela separação entre os que se propõem a obedecer e os que insistem em não obedecer a Deus, todos eles envolvidos nas contendas deflagradas entre exércitos dispostos a levar a termo a guerra total. Com isso, a partidarização até então característica do espaço político é anulada, tendo em vista a modificação drástica impressa na forma de disputa. Num dos lados alinham-se os servos de Deus formando uma facção de combatentes, sujeitos às suas ordens, como os soldados o são às de seus comandantes. Do outro, nas mesmas bases, estão os seus contrários, sob as ordens do Anticristo. Porém, distintamente das guerras tradicionais e demais confrontações, agora não mais se confrontam agrupamentos convencionais representativos de facções nacionais ou políticas, uma vez que desaparece a motivação para resolver as diferenças mediante a derrota do estrangeiro ou a tomada do poder, já que, por se tratar duma guerra total de natureza metapolítica, não há mais estrangeiro em sentido estrito ou poder a disputar em termos da tradicional fricção entre grupos antagônicos. Como a suposta "facção" dos crentes não alimenta interesses coincidentes com a de lideranças seculares,

92 E repisado no Evangelho, onde se lê: "Fez-nos conhecer o misterioso desígnio de sua vontade que, em sua benevolência, ele formara desde sempre, para realizá-lo na plenitude dos tempos–o desígnio de reunir em Cristo todas as coisas, as que estão nos céus e as que estão na terra. Nele é que fomos escolhidos, predestinados segundo o desígnio Daquele que tudo realiza por um ato deliberado de sua vontade, para servir à celebração de sua glória, nós, que desde o começo temos voltado nossas esperanças para Cristo" (Epístola aos Efésios, 1, 9-12).

tendo em vista o fato de se colocar a serviço da onipotência divina, deixa de existir um lado político ao qual se possa dizer que se pertence, como quando estar dum lado em face de outro sujeita a seguir um chefe graduado pertencente a uma organização. Tal situação já não se aplica a nenhuma parte relativamente a outra qualquer, de vez que a extinção de uma das partes ao final da contenda acarretará o fim da existência de "partes". Pela perspectiva de Deus, não é preciso reconhecer lados como ocorre no jogo político; o mesmo se aplica aos crentes sob a sua proteção. Ainda assim, é natural que os sentimentos humanos continuem a "ver" as ações divinas como formas de conduzir o "rebanho", ressalvando-se que nesta acepção a necessidade de partir para o enfrentamento deixa de existir.

Ademais, a sacralização implica dotar as coisas que compõem o mundo dum significado que as ultrapassa. A intervenção divina na vida humana torna as realidades sobreabundantes, no sentido de que os atos individuais passam a assumir o valor adicional neles impresso pelo múnus divino. Os atos dos "cordeiros" humanos, particularmente, tornam-se formas de expressão com os quais Deus escreve um capítulo crucial na história da salvação. Eles passam a simbolizar, à imagem do que se passa com as pessoas e os objetos bíblicos, a própria palavra de Deus e assim concorrem para a construção do Reino.

Se o cenário de dissolução da função política retratado no *Apocalipse* algum dia se confirmar, será ele a realidade última contra a qual terão de se haver as acusações de irrealismo feitas por teóricos "realistas" às concepções de regimes "ideais", tais como as formuladas pelos politólogos da antiguidade contra as quais os "realistas" se insurgem. Na medida em que nestas formulações se supõe perseguir um ideal considerado irrealizável, elas fazem par com a visão do *Apocalipse*, com a diferença de que neste o ideal haverá de ser efetivamente alcançado, embora tal feito implique a superação do plano em que a política é exercida, como já foi mencionado. A realização duma tal aspiração teria o condão de demonstrar que a busca da nor-

ma ideal não se confunde com a alimentação dum sonho e a negação da realidade, mas seria a resposta mais completa para as discordâncias inevitáveis registradas no convívio humano. A jogada de mestre do *Apocalipse*, se se pode dizer assim, está na aposta que o seu leitor fiel faz na roleta transpolítica, considerando o caso extremo duma realidade emersa no tempo depois de todas as escolhas terem sido feitas e de todos os regimes terem sido provados.

Não ter um lado é ainda assim situar-se, pois a própria posse da vida sujeita a estar em algum lugar. Na geografia apocalíptica este lugar é dividido com aqueles para quem a vida na sua forma mais plena consiste na glorificação de Deus, enquanto não se chega ao final quando não subsistarão traços das facções em que se vinham separando os homens. O rebanho de Deus, até então disperso, é por fim reunido e inicia seu trânsito para uma outra vida, guiado pela sabedoria divina. A obediência a Deus faz deste rebanho uma glorificação do Cordeiro. Pelo contrário, os que trocam a obediência ao Senhor pela do seu inimigo enfrentam o encrudelecer da luta pela sobrevivência durante todo o tempo em que a guerra durar. O rebanho sagrado, composto por aqueles que negam a necessidade do convívio mundano a qualquer custo, prosseguem numa outra direção: vão encontrar a sua unicidade em Deus[93]. Uma comunidade de indivíduos gratos e benevolentes assim formada é bonificada com a salvação ao termo da história sagrada que vai da criação à ascensão ao Reino celeste, ao passo que a comunidade dos ímpios obstinados em seguir a liderança do inimigo de Deus congrega os condenados à danação.

A sacralização da terra sob o signo apocalíptico contrapõe-se à imanência da história, pois a converte toda em instância divina e como tal transcendente. A partir duma noção clara de que os atos de Deus são vinculantes em relação aos atos do homem, a revelação

93 Tal situação é similar à sugerida na passagem da vida prática à vida teórica. Um prelúdio desse passo final, uma "*vivante solution*" para as gerações à espera da unção sagrada, realiza-se na vida monástica. *Vide* a esse respeito Louis Bouyer (1994).

apocalíptica faz salientar a impotência relativa do agir humano. Pode-se dizer que o propósito joanino é tornar esse fato consciente e permanente, para que a sua validade seja terminantemente reconhecida. É como se estivesse prescrito: se o homem quiser pistas sobre a ação de Deus no princípio, que vá buscar no *Gênesis*; sobre o fim, que consulte o *Apocalipse*. Neste, particularmente, várias hesitações da vontade humana são apontadas, de maneira ora mais, ora menos velada. A presença dos cavaleiros no mundo constitui nesse sentido um reparo à capacidade humana de lidar com a guerra ou com as mazelas da fome e da doença. O homem surge a essas luzes como uma personagem de segunda ordem, imperito na arte de reger as forças que controlam o mundo. Está agora expressamente declarado que somente sob o comando do Leão de Judá se manifesta o poder de abrir os livros selados que mostram a vitória sobre o mal e instruem acerca do Juízo Geral. O cumprimento da revelação, no que tange à história secular, implica pois que o homem se afaste da mesa onde se decide o destino do mundo. Só lhe resta tomar consciência de que a sua melhor ciência depende do concurso divino e está por isso encerrada em limites estreitos, por não permitir investigar os segredos do tempo vindouro onde espera ver refletida a imagem que lhe reserva o espelho que criou para si. Confinado à escuridão do presente, não lhe resta senão colocar-se ao lado de Deus e implorar por Sua proteção ou, obstinadamente, lançar-se ao assalto à cidadela do templo guarnecido pelas forças celestiais. Sua sabedoria no tempo sacralizado pela revelação se reduz a dizer um não definitivo ao lucro fácil no mercado dos prazeres mundanos. Sua maior virtude consiste agora em pretender trocar o solo terrestre pelo firmamento celeste. A justiça perenemente anelada pelos justos e perenemente refugada pelos injustos torna-se uma questão a ser decidida em tribunal de instância verdadeiramente superior. A justiça apocalíptica vem a cavalo, como ali se narra, e vai ao ponto, sem resvalar por questiúnculas absurdas ou frívolas. Tem-se a impressão de que os atos de Deus no governo do mundo podem ser compa-

rados às flechas certeiras de Apolo, nada havendo mais reto e preciso concebido sob as leis da balística.

Por tudo que trata, o *Apocalipse* pode ser considerado um livro decisivo para se avaliar o alcance da fé e dos seus efeitos na busca da salvação, do ponto de vista cristão. Nele, a fé[94] aparece como uma força insubstituível na luta contra o reino do mal que ameaça tomar o mundo. Para vencer o mal é preciso imitar a Cristo, fazer como ele fez quando o venceu, ou ao menos estar ao seu lado assumindo os mesmos propósitos[95]. Os ensinamentos, na forma da exemplificação moral ou dos preceitos, dão lugar à atitude. Trata-se agora de descobrir o elo entre o espírito do homem e o espírito do criador, de modo a tornar possível a passagem duma dimensão contingente para outra transcendente. A integridade é assegurada pela visão interior que se volta para Deus nos momentos decisivos, permitindo assegurar o bom juízo diante das incessantes convulsões provocadas pela guerra. A atitude infiel, presente nos seguidores de Satanás, caracteriza por sua vez a outra classe de homens referidos no *Apocalipse*. As mazelas da divisão humana, desde a Queda agindo como uma fonte inesgotável de destruição, irradiam-se pela última vez. Na *I Epístola de São João* o apóstolo já avisara:

> "Filhinhos, esta é a última hora. Vós ouvistes dizer que o Anticristo vem. Eis que já há muitos anticristos, por isto conhecemos que é a última hora. Eles saíram dentre nós, mas não eram dos nossos. Se tivessem sido dos nossos, certamente ficariam conosco. Mas isto

94 Trata-se da *pístis* comunicada no *Novo Testamento*, para a qual o hebraico do *Antigo* não tem equivalente. Enquanto neste último a fé implica propriamente ser levado a fazer o que é certo, nos Evangelhos o crente procede de maneira ativa, depositando confiança em Deus (Cf. Cheyne, Encyclopaedia Biblica, II, col. 1494-1495).

95 Rémi Brague (1999, pp. 82-83) observa, em linha com a concepção bíblica de "mundo", que "o Filho, que é o Verbo, é luz que vem ao mundo, verdade, vida. Ele se revela no mundo para o salvar." Mas o mundo o repele, por ser "obscuridade que se compraz em si e se fecha à luz". Para continuar ao lado do Senhor, estando no mundo, é preciso pois lutar.

> se dá para que se conheça que nem todos são dos nossos." (18-19)

Diante disso, não resta dúvida de que no grande desastre dos últimos dias emergem incólumes apenas os eleitos ungidos na fé.

O rompimento do sexto selo coincide com um grande terremoto que provoca cataclismos sumamente danosos à superfície terrestre, anunciando a guerra que se aproxima. Nesse momento,

> "os reis da terra, os grandes, os chefes, os ricos, os poderosos, todos, tanto escravos como livres, esconderam-se nas cavernas e grutas das montanhas. E diziam às montanhas e aos rochedos: 'Caí sobre nós, e escondei-nos da face daquele que está sentado no trono da ira do Cordeiro, porque chegou o grande dia da sua ira, e quem poderá subsistir?'." (6, 15-16).

O terremoto introduz uma ruptura na história do mundo, transmudando-a em domínio absoluto do poder sagrado. Representa um ato de intervenção direta na história profana por aquele poder. Significa na prática que as orações dos mártires serão atendidas: as injustiças cometidas até então serão julgadas pelo Juiz que está acima dos homens. O justiçamento no tribunal divino há de começar, portanto. O número de santos a ganhar os céus, os chamados "servos de Deus", é apartado dos demais. A sua enumeração começa com os judeus:

> "cento e quarenta e quatro mil assinalados, de toda a tribo dos filhos de Israel; da tribo de Judá, doze mil assinalados; da tribo de Rúben, doze mil; da tribo de Gad, doze mil; da tribo de Aser, doze mil; da tribo de Nefatli, mil; da tribo de Simeão, doze mil; da tribo de Levi, doze mil; da tribo de Issacar, doze mil; da tribo de Zabulão, doze mil; da tribo de José, doze mil; da tribo de Benjamin, doze mil assinalados." (7, 4-8)

Esses serão preservados da queda espiritual. Junto com eles, reúne-se uma "grande multidão que ninguém podia contar, de toda a nação, tribo, povo e língua" (7, 9).

Formam estes grupos o universo dos cristãos provindos de todas os quadrantes da terra e que comungam a mesma fé em Deus. Representam os pagãos convertidos. Por último, vêm à cena os "revestidos de vestes brancas", ou seja, "os sobreviventes da grande tribulação; lavaram as suas vestes e as alvejaram no sangue do Cordeiro. Por isso estão diante do trono de Deus, e o servem, dia e noite, no seu templo" (7, 14). São eles os mártires cristãos já resgatados e destinados a viver eternamente, livres de todo sofrimento. Ao observar a destruição pelos efeitos da guerra os santos têm a visão do templo destruído e em seguida reconstruído. A destruição efetuada por Deus prenuncia, como eles sabem, a construção que se seguirá, pois a ruptura abrupta, tal a operada por meio da guerra, constitui na realidade um momento da criação por mãos divinas, a qual é contínua recriação. Aos santos é permitido contemplar assim a paz do Templo; aos não santos tudo não passa de tormenta e devastação.

Por fim é rompido o sétimo selo. Segue-se um silêncio no céu por meia hora. Para a percepção humana é tempo mais do que suficiente para contemplar a obra de Deus suspensa em Suas mãos. Em seguida, sete anjos fazem soar trombetas. A cada toque corresponde um cataclismo dos elementos, como se estivesse em curso a conflagração do mundo. O suplício dos que "não têm o selo de Deus na fronte" e o desequilíbrio da ordem natural instauram um clima de terror lançado do alto. Depois do grande morticínio que cresce em escalada até o soar da sexta trombeta, muitos ainda se mantinham fiéis ao demônio e aos ídolos, pois, apesar de tudo, "não se arrependeram de seus homicídios, de seus malefícios, de suas imundícies e furtos" (9, 21) Surge então do céu um anjo tendo nas mãos um pequeno livro aberto. Junto com ele troam os trovões que falam, na verdade anjos apocalípticos cujas palavras devem permanecer secretas: "Sela o que falaram os sete

trovões, e não o escrevas", tal é a ordem recebida por João. Num último juramento solene o anjo anuncia que "não há mais tempo". A paciência de Deus ter-se-ia esgotado? Estar-se-ia cumprindo um cronograma no qual a outorga a João da profecia, particularmente da sua parte "pública", estivesse decidida de antemão? De qualquer modo, ao profeta é permitido assistir a momentos da liturgia consagrada ao fim do mundo. Um desses momentos mostra que ao soar a trombeta do sétimo anjo "se cumpriria o mistério de Deus, de acordo com a boa nova que anunciou pelos seus servos, os profetas" (10, 7). João recebe então a ordem de tragar o pequeno livro trazido pelo anjo: "Ele te será amargo nas entranhas, mas na boca, doce como o mel" (10, 9)[96] Da "digestão" desse livro por João brota a profecia a ser anunciada a todos os povos. O plano divino delineado para a história sagrada redireciona o mundo para o cumprimento do fim. Mas o seu desenho exato permanece secreto, porque a vontade de Deus é inescrutável.

Com o soar da sétima e última trombeta também "ressoaram então no céu altas vozes que diziam: 'O império de nosso Senhor e de seu Cristo estabeleceu-se sobre o mundo, e ele reinará pelos séculos dos séculos.'" (11, 15) Nesse momento, os 24 anciãos adoraram a Deus, dizendo: "Graças te damos, Senhor, Deus Dominador (*hó pantokrátor*), que és, e que eras, porque assumiste a plenitude de teu poder real" (11, 16). O termo *pantokrátor* (*omnipotens*), o qual comparece nove vezes no *Apocalipse*, expressa a soberania do poder divino que será exercido, após o Juízo Geral, em presença dos fiéis. O apocalipsista observa que com a assunção de Deus ao poder "irritaram-se os pagãos" (11, 18). Mas a determinação de pôr um paradeiro no estado de coisas terreno vence toda e qualquer resistência, até mesmo da maior força já reunida pelos adversários de Deus para vencê-lo. É do enfrentamento dessa força que o *Apocalipse* tira a prova da onipotência de Deus. O reino do Adversário de Deus toma a terra depois que o grande Dragão, "a antiga Serpente, chamada Demônio e Satanás, o sedutor do mundo intei-

96 Um equivalente literário: "*Ex felle mel fingere*."

ro", é nela precipitado, juntamente com os seus anjos (12, 9-10). A terra requer a salvação, e será salva, sob a ordem e a autoridade de Cristo[97]. O Adversário, que no passado já enfrentara a resistência dos mártires cristãos, é tomado de ira, ao saber que "pouco tempo lhe resta" (12, 12). Seu primeiro alvo é a Senhora, ou seja, a cidade de Deus, habitada pelos filhos da Igreja, em cujo centro está Jesus, nascido da Virgem Maria, ela também uma Senhora. Não podendo vencê-la, ele se volta contra todos os seus descendentes, "os que guardam os mandamentos de Deus e têm o testemunho de Jesus" (12, 17). O que se segue é a guerra que movimenta a profecia até o seu desfecho com o fim da história e a entrada na ordem puramente celeste. As batalhas põem fim à criação presente. O céu e a terra desaparecem, os mortos são devolvidos para serem julgados por suas obras. Na nova Jerusalém descida do céu[98] que abrigará os justos Deus viverá junto aos homens, não haverá templo para intermediar a comunicação com Deus, não haverá mais morte, velório, gritos ou desespero (21, 4). Enquanto não se cumprir o mandato escatológico, ou seja, enquanto perdurar a história, a profecia será uma permanente ameaça para os que não a respeitarem:

> "Eu declaro a todos aqueles que ouvirem as palavras da profecia deste livro: se alguém lhes ajuntar alguma coisa, Deus ajuntará sobre ele as pragas descritas neste livro; e se alguém dele tirar qualquer coisa, Deus lhe tirará a sua parte da árvore da vida e da cidade santa, descritas neste livro." (22, 18-19)

Examinada como instrumento heurístico, essa admoestação se dirige aos exegetas que operam na elucidação dos significados bíblicos e também aos intérpretes livre-pensadores do texto sagrado. Eles estão por ela proibidos de refugar a compreensão literal em nome duma

97 Designado *tó arníon*, o cordeiro imolado, agora no papel de comandante supremo na guerra que salvará o mundo.

98 "Eu a vi descer do céu, de junto de Deus, a cidade santa, a nova Jerusalém, como uma esposa ornada para o esposo" (21, 2)

elucidação dos supostos enigmas sub-reptícios à revelação. No plano político, ela significa uma condenação à liberdade humana de buscar o próprio destino, à revelia de Deus. Quando os gestos e declarações feitos em nome da emancipação do homem são analisados mais de perto observa-se que eles em última instância buscam o confronto com essa forma de mandamento emanada da Bíblia, de que a passagem citada do A*pocalipse* nos dá a medida justa. É como se o Evangelho nesse ponto se confessasse disposto a armar uma emboscada aos que se fizerem avessos à vontade divina.

Ao mostrar o fim da história humana, o *Apocalipse* parece pretender encerrar a sua moral num círculo fechado em que seriam poupados os adeptos da religião cristã e punidos os seus adversários. Na verdade, ele pressupõe a saída do círculo em que parece estar encerrado o destino humano trilhado sob o signo do pecado. Que razões teria o crente para se entregar nas mãos de Deus se não desejasse libertar-se do pecado, o qual lhe vergasta com pesados castigos? Libertar-se do pecado significa ver-se livre de toda ocasião de experiência que não se realize em nome de Deus. E quanto pode o homem contar com Deus enquanto testemunha no mundo a prova da força nefasta do pecado? No fim dos tempos a maioria das Igrejas da Ásia terão sucumbido à tentação, legiões de homens ter-se-ão juntado ao Anticristo, a panóplia das armas mais poderosas terá sido empregada no extermínio do bem. Em algum momento da história foi essencialmente diferente? Se foi, por que não se cessa de recorrer ao certo e ao errado para apontar injustiças, crimes, abusos de toda sorte? E por que se insiste em fazer do próprio lado o melhor em quase todos os casos, se não é por se desejar estar do lado "bom" e condenar o lado "ruim"? O *Apocalipse* mostra como será eliminado o peso do pecado: com o fim do mundo. Tanto do mundo distante que percebemos além de nós mesmos, mormente nos outros, como do mundo próximo, o da cidade e da própria consciência. Vida transcendente, como prometida na libertação, significa então sair de onde se está aprisionado, sair de si, transitar do regime leigo de vida para o regime sagrado.

> "Eis que venho em breve! Felizes aqueles que põem em prática as palavras da profecia deste livro. (...) Disse ele ainda: não seles o texto profético deste livro, porque o momento está próximo. O injusto faça ainda injustiças, o impuro pratique impurezas. Mas o justo faça a justiça e o santo santifique-se ainda mais. Eis que venho em breve, e a minha recompensa está comigo, para dar a cada um conforme as suas obras. Eu sou o alfa e o ômega, o primeiro e o último, o começo e o fim. Felizes aqueles que lavam as suas vestes para terem direito à árvore da vida e poderem entrar na cidade pelas portas. Fora os cães, os envenenadores, os impudicos, os homicidas, os idólatras, e todos aqueles que amam e praticam a mentira: Eu sou a raiz e o descendente de Davi, a estrela radiosa da manhã."(22, 6-16)

Palavras, somente palavras?

Em sua linguagem inspirada, o *Apocalipse* diz coisas carregadas de inverossimilhança. Suas palavras de fogo acerca de fatos improváveis dão força aos adversários da religião[99] que procuram dissuadir da leitura da Bíblia por considerá-la inconsistente com a experiência e com a própria razão. A hipérbole, a alegorização, em suma, o abuso de figuras que caracterizam este livro e esparsamente o resto das Escrituras são para aqueles a prova de que a religião é feita de palavras e não de fatos. A crítica ao estilo vai de par com a crítica à falta de credibilidade do conteúdo. O alvo final são os dogmas ou os mistérios da fé, considerados numa certa perspectiva cética invenções duma autoridade eclesiástica zelosa de suas prerrogativas, a qual teria por meta desbancar a legítima autoridade do pensamento, contra a qual se insurge por ciú-

99 "Nos últimos tempos virão escarnecedores cheios de zombaria, que viverão segundo as suas próprias concupiscências. Eles dirão: 'Onde está a promessa de sua vinda? Desde que nossos pais morreram, tudo continua da mesma maneira, como desde o princípio do mundo'" (São Paulo, II Epístola a São Pedro, III, 3-4)

me do mesmo rebanho de cujo controle não pretende abrir mão. Diante disso, é lícito afirmar que a ininteligibilidade intrínseca do *Apocalipse* é o seu grande defeito, como se fizesse parte duma maquinação cujo desmascaramento obrigasse a condenar o que ele representa, ou seja, a religião? Como enfrentar esse problema? Uma contra-questão surge na tentativa de encontrar uma resposta: a religião deve ser inteligível como as demonstrações geométricas? Outra questão: desde que de regra a condução do rebanho humano se faz por autoridades, como afirmar que o paradigma político encerra a razão absoluta? Afinal, alguma solução plausível para esse dilema está registrada na teoria social ou foi alcançada na prática? O *Apocalipse* não pretende imiscuir-se nas dificuldades similares enfrentadas pelos líderes seculares, mas faz da fé a resposta, aliás a única, para continuar a preservar a legitimidade da palavra religiosa. Na medida em que o confronto das proposições atende os requisitos da busca da verdade, é lícito confiar à fé um papel nessa mesma busca? Talvez, pois quando a fé toma a dianteira na exploração dos caminhos que levam à verdade ela não visa algo diferente do que faz a razão. Ambas têm que enfrentar o mesmo obstáculo consistente na limitação do intelecto humano, embora procurem fazê-lo de maneira distinta. De qualquer modo, fazer da fé ou da razão meios de empreender a busca pelo bem e pela verdade condiz com as aspirações dos sentimentos morais e as capacidades intelectuais, pois o não ver da fé e o não ver da razão em algum ponto do itinerário nessa busca se encontram. Importa saber que a razão e a fé irmanam-se na perseguição dum mesmo fim superior. É fato que a fé revela-se aparentemente insegura ao lidar com o seu objeto, pois o que merece fé não fornece prova; nem por isso ela se desfaz como os sonhos. Os eventos apontados no *Apocalipse*, quando examinados a fundo, de acordo com critérios racionais, deixam imensa margem a dúvidas, pela incapacidade de se demonstrar a exequibilidade do fim do mundo, do Juízo Final que o antecede, da entrada no Reino dos céus e da vida eterna, além da *parousía* que prevê a ação direta de Jesus nos eventos terrestres. A par disso tudo, resta o problema de dar significado uni-

versal à redenção, com o seu condão de permitir a reparação da queda original e a restituição por Cristo do plano sobrenatural primevo. É fácil para os que rejeitam a fé entender que a narração do apocalipsista não faz mais que dar curso à fantasia com o fim de fortalecer a panóplia dos símbolos religiosos que desde os albores da vida humana na terra não cessa de produzir as suas representações. Por outro lado, cabe perguntar se não é por orgulho associado a uma autorrepresentação de seus próprios méritos que os racionalistas estritos ainda insistem em perguntar se alguma verdade pode ser afirmada à maneira do explicitado no plano sagrado apocalipsista. Pois para eles é determinante que não se possam conciliar as palavras do profeta com a experiência, a qual ensina que o que não se pode perceber não se pode entender e consequentemente não se pode defender em bases legítimas. Sabem que os crentes que insistem em acreditar numa luz sapiencial situada acima da sua própria faculdade intelectiva precisariam ter alguma razão para continuarem a fazê-lo, pois do contrário seriam como os fideístas que creem sem exigir as provas para tanto[100]. A aparente fraqueza da posição confinante com o fideísmo decorre de ela requerer uma fé mista, composta com uma parcela de convicção e de certeza, de modo que à crença justificada à luz da graça se una a crença justificada à luz da razão. Para que a verdade sobrenatural a que almejam os crentes conscientes não se patenteie uma mera suposição, tanto deve concorrer a certeza de que Deus não induz em erro, quanto a de que a revelação obriga ao seu conhecimento. Por outro lado, visto que o motivo supremo para ter fé–o motivo imperativo -, é a salvação[101], eles podem ou não resolver encarar o problema subjacente da sua comprovação.

100 M. Dascal traduz a dificuldade em torno desse ponto desta forma: "*It is God's essential incomprehensibility that constitutes the deep reason for the existence of the mysteries of faith*" ("Reason and the mysteries of faith: Leibniz on the meaning of religious discourse" (Dascal, 1987, p. 93).

101 A salvação ou, nas palavras de J. Rivière, "*la solution donnée par le christianisme à l'un des problèmes essentiels que devrait ou voudrait résoudre toute religion*" (Dictionnaire de Théologie Catholique, 13-2, col. 1912), é o maior acicate para a fé. Como apontou P. Merlan, "*the Kingdom of Heaven is obviously considered to be so infinitely significant that there can be no substitute for sharing in it in one's own person*" (Merlan, 9, 2, 1971, p. 197).

Para os espíritos menos sensíveis ao drama da procura por garantias para a fé basta seguir os ensinamentos, e a solução virá. Mas para os outros, a ele atentíssimos, é preciso ir além e envolver-se nos debates em torno do assunto. Platão, um destes, no *Menon* 96-100*,* aponta um caminho para elucidar a relação entre a crença e o conhecimento. Para entendê-la deve-se considerar a disjunção epistêmica separando o crer e o conhecer, tal como mostra o par de exemplos "acreditar no caminho certo para Larissa" e "ter o conhecimento do caminho para Larissa". Embora ambos se equiparem, desde que se consiga chegar ao destino, há mais força epistêmica no segundo do que no primeiro, no seu modo de ver, porque com ele se apreende melhor a verdade, ao passo que no primeiro ela mal se deixa perceber, ainda que se trate de crença verdadeira. Aplicando-se o mesmo raciocínio à fé religiosa, percebe-se que a motivação para chegar a "Larissa" é praticamente tudo o que a sustenta, tendo em vista o que se espera encontrar lá chegando. É preciso pois ter algo em mira que justifique a fé, como se se conhecesse de antemão do que se trata. Na falta de certeza resta a previsão. A lição a tirar é que a fé religiosa, não podendo ser descartada para o fim da salvação, pois sem ela não se persevera em chegar ao destino, encontra na razão que a assiste o fio condutor para a convicção de que não se está sendo enganado por alusões a alguma quimera. Cabe pois concretamente à razão inquirir sobre os atos da revelação, tais os milagres e as profecias, à procura dos indícios que permitam atestar a sua veracidade. Mesmo sabendo que a evidência assim perseguida deve contentar-se com os sinais exteriores emitidos pelos fatos da revelação, quase lhes concedendo o *status* de fatos naturais, de antemão espera-se que uma vez sendo eles efetivamente apreendidos e entendidos as percepções empíricas perderiam todo o seu poder de convencer, diante da iluminação incomparável proporcionada pelo conhecimento sobrenatural. Como quer que seja, dispensar a razão equivale a desservir a fé, negando-lhe o interesse por conhecer cuja fonte procede da onisciência divina.

Também Leibniz debruçou-se sobre o problema da fé a fim de o aclarar. Na *Teodiceia* (mas também em outros escritos)[102] ele retoma a velha questão da conformidade entre a fé e a razão no conhecimento dos mistérios, situando na linha dos sábios medievais a sua polêmica com Pierre Bayle em torno da serventia da filosofia para a teologia. Bayle achava que, embora não houvesse oposição real entre a racionalidade e a fé cristã, o problema estava nos mistérios da fé, para ele não inteiramente compreensíveis. Leibniz, partindo da definição da fé como "*la verité que Dieu a revelée d'une manière extraordinaire*" e da razão como o "*enchainement des verités, mais particulièrement ... de celles où l'esprit humain peut atteindre naturellement sans être aidé des lumières de la foi*"[103], procura mostrar que a negação da inteligibilidade dos mistérios não leva na devida conta a racionalidade implícita na revelação. Na sua maneira de ver trata-se dum falso problema[104] que se dissipa por si mesmo quando se compreende a origem comum das verdades natural e revelada. A defesa da inteligibilidade dos mistérios parte em Leibniz do fato de que não pode haver contradição entre a racionalidade que preside as leis da natureza e a que preside os fatos concernentes à revelação. Distinguindo as verdades eternas necessárias, assim consideradas por força de sua necessidade lógica, metafísica ou geométrica, das verdades positivas, próprias das leis dadas por Deus à natureza, ele procura mostrar que não há contradição em afirmar a racionalidade dos mistérios, desde que estes, como as leis naturais, procedem inteiramente do arbítrio de Deus e de seu poder de conceder as formas tomadas pelas verdades positivas. Ainda que os mistérios pareçam contradizer aquelas leis, não as contradizem de fato, pois re-

102 A defesa da verdade revelada consta como central na sua diversificada produção de polemista. *Vide* Leibniz (2006).

103 Essais de Théodicée, in Die philophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, 1885, p. 49.

104 Ele conclui seu argumento lembrando o desenlace duma rixa inconsequente entre rainhas, versejada por Virgílio nas *Geórgicas* (IV, 86-87). Estas figuras poéticas podem ser identificadas com a teologia e a filosofia.

presentam atos da potência divina executados em harmonia com as verdades necessárias[105].

A razão inerente aos atos de Deus imbuídos de certeza gera nos atos humanos guiados pela sabedoria divina uma expectativa de legitimidade apoiada na razão. Diferente é a condição do homem apoiado em suas próprias forças ao enfrentar a determinação implícita na arquitetura do sistema do mundo governado pelas leis naturais e pelas verdades necessárias. Munido de sua quota de liberdade enquanto agente disposto a produzir no meio natural dentro do qual se encontra modificações que requerem recorrer a forças titânicas, quando for o caso, o homem precisa mais do que a razão para perseverar nesse caminho. Ele precisa da vontade, quando então se arrisca a tirar conclusões equivocadas sobre as coisas que se lhe deparam. Pode então pensar estar sendo racional quando na verdade erra e toma uma coisa por outra. Ao final dessa conduta pensa mesmo ser outro que não é de fato. Desse modo, a ação, liberada dos pressupostos racionais aplicados no conhecimento das coisas, pode então mostrar-se desafiadora de todo o sistema do mundo e até propor-se transdivina, quando então o seu agente procura fazer de si mesmo o que nem mesmo Deus desejaria fazer-lhe a ele ou a Si mesmo. Para a vontade assim acreditada, ou seja, apartada ao mesmo tempo da razão e de Deus, o fim visado numa determinada ação pode mostrar-se quimérico e inclinado a hipertrofiar a crença que a informa, visto que esta, não estando fundamentada pela certeza racional ou pela fé em Deus, deixaria de se conformar à razão idêntica à do sistema que rege o mundo. Pode-se então dizer que uma ação ordenada exclusivamente pelas contingências do desejo humano, alheia à convicção que lhe garante a ciência e a fé em Deus e sua providência, está sujeita a se realizar com um grau máximo de desvio em relação à verdade, especialmente a verdade moral. Neste caso seria ela antes um mal a se evitar. Ela só se justificaria plenamente se pudesse preva-

105 Leibniz admitiria a ininteligibilidade absoluta dos mistérios se eles ocorressem em contradição com as verdades necessárias.

lecer no governo do mundo a supremacia do homem, o que é impossível, pois é ele criatura e não criador nesse domínio. Por sorte, as ações negadoras da primazia da racionalidade última divina são em geral corrigíveis, dentro dos pressupostos da dialética religiosa[106], como o indica o próprio *Apocalipse*, tendo em vista a necessidade de se enfrentar o problema do mal, a fim de se evitar o desastre acarretado pelo erro moral. Tanto é assim que a decisão que precede toda ação orienta-se pelo critério do bem a que se destina, o qual participa no bem supremo, tenha ou não finalidade religiosa. A busca intrínseca do bem suscita assim continuamente no agente a questão da dúvida moral. Diante do requisito do bem, não só a razão será testada, mas também a vontade, visto que o ato dela derivado está indissoluvelmente ligado ao exame de sua validade moral. Pelo contrário, o querer transdivino que não se completa em nada concreto senão na guerra e nas manifestações do mal é tratado no *Apocalipse* como o último avatar da humanidade convertida em instrumento do poder diabólico, o qual é preciso depurar com o restabelecimento da razão e do bem numa vida beata, um feito alcançável, a juízo do Criador, pelo traslado à existência puramente espiritual e reservado tão-só aos que o merecem.

História e drama

Em virtude da dívida humana contraída junto a Deus ao longo do tempo e elevada a níveis impagáveis com a participação ativa na insurreição anticrística, o *Apocalipse* reduz a história profana a uma sequência de fatos dramáticos, impérvia a todo traço de comicidade. Nada mais encanta e aviva debaixo da atmosfera plúmbea que envolve os campos devastados pela guerra. Para sempre ficaram para trás os dias claros e serenos banhados pelos raios do sol. A intervenção divina introduz com a guerra final uma franja de tempo que representa uma porção da história verdadeira, a qual, embora aparentemen-

106 Em outras palavras, a busca de Deus através das palavras e dos atos.

te fugaz, paradoxalmente é mais ampla e determinante para o destino do mundo, tornando a história segunda (das nações) um espectro do tempo sob forma parasitária. Passa-se dum estado de proteção efêmera para a realidade mais rematada como um feto lançado no mundo para viver por si. Espera-se contar com os cuidados normalmente devotados ao recém-nascido, mas não se tem certeza, pois está tudo ainda escuro, enquanto se vislumbra uma grande transformação. A única pista sobre o que está por vir é dada pela profecia. Segundo esta, a nova história prometida deve ser aguardada com fé. À medida que avança a narração, compreende-se que algo do sentido dado à passagem do embrião ao bebê se inverte; a diferença está em que na história conduzida pelo homem o início e o fim reais são objeto de conjectura, mergulham no contingente, fazendo do viver um caminhar em círculo, em decorrência da relativização dos inícios e das metas; já nesta história conduzida sob a batuta de Deus o fato marcante é o início que jamais se transmuda em fim. Enquanto esta está desprovida do fim anunciado por um começo, a história imanente da espécie mostra-se mera alternância de subidas e descidas, interregnos que se podem interpretar a bel prazer, marcados pela luta contra a morte travada por líderes e povos empenhados num jogo de domínio com regras e símbolos próprios, sobre um amontoado de feitos heroicos ou deprimentes, um apropriar-se dos despojos e por fim um tombar no vazio e um resvalar para o esquecimento[107].

107 São Paulo acena a uma possibilidade de conferir à intervenção humana na história uma esperança de máxima dignidade, ao situar no interior da cronologia secular, mais precisamente ao tratar do fim do mundo, um espaço de tempo que denominou *katéchon.* O termo supostamente designa o reino político apto a pôr um freio aos poderes do mal até chegar a hora do Juízo final: "Agora, vós sabeis perfeitamente o que o detém [*kaì nin tò katéchon oídate*, em latim *qui tenet nunc*], de modo que ele só se manifestará a seu tempo." (Segunda Epístola aos Tessalonicenses, 2, 6) O tema é revisitado por Carl Schmitt, *in* Three possibilities for a Christian conception of history, *Telos,* 149, 2009, p. 169-170. Neste escrito, Schmitt remete ao livro de Hans Freyer, *Weltgeschichte Europas* (1948, II, p. 616 ss e 915) onde a "*haltende Mächte*" é analisada pelo prisma do reino milenar e seus herdeiros. Freyer interpreta o termo empregado por São Paulo como uma referência a um certo "poder em custódia" erguido como uma garantia de futuro para o mundo, enquanto se aguarda o desfecho da história no Juízo final. Esse poder constituiria o reino provisório capaz, enquanto durasse, de afastar o perigo do Anticristo e de impedir que o mundo viesse a pique.

Dentre os relatos bíblicos, o *Apocalipse* tem o condão de ser o relato bíblico que enfoca os momentos decisivos da etapa derradeira da busca pela salvação. Nesse sentido, ele constitui uma daquelas narrações bíblicas onde se subentende que somente o poder divino é capaz de vincar o tempo com grandes feitos indeléveis, nos quais são ressaltados momentos irrepetíveis, conduzidos sob a razão absoluta para cumprir um plano criador e salvífico. Nele, pela primeira e última vez cada homem que viveu em qualquer tempo receberá a notícia de que foi ou não agraciado com a conquista da beatitude e de que poderá ou não habitar a cidade celeste. Ninguém será ignorado, nada do que cada um tiver feito será desconsiderado:

> "Vi os mortos, grandes e pequenos, de pé, diante do trono. Abriram-se livros, e ainda outro livro, que é o livro da vida. E os mortos foram julgados conforme o que estava escrito nesse livro, segundo as suas obras. O mar restituiu os mortos que nele estavam. Do mesmo modo a morte e a morada subterrânea. Cada um foi julgado segundo as suas obras. A morte e a morada subterrânea foram lançadas no fogo. A segunda morte é esta: o flagelo de fogo. Se alguém não foi encontrado inscrito no livro da vida foi lançado ao fogo." (20, 12-15)[108]

Como fica claro, a pessoa do criador subentende-se presente nos atos que conferem a plenitude da vida por Ele criada e destinada a todos os dela merecedores, qualquer que tenha sido a data em que dela tenham desfrutado. Diferentemente do que relata a historiografia profana, há algo mais ali do que promessas de progresso dirigidas ao futuro.

108 Relato com um desfecho semelhante, em estilo obviamente diverso, lê-se em Platão, Fédon 70a ss,, e conhecido, segundo o filósofo, como parte duma "antiga tradição".

A história primeira, decantada do sangue e da carne e elevada ao ápice de seu significado salvífico pelo espírito e pela beatitude, contém o começo e o fim da história secular. A experiência não assistida pela revelação não pode chegar a essa conclusão. Filha da Queda, ela ignora como, já nos inícios da história, ao se entrar no mundo pelo vão estreito do sangue e da sensualidade, ocultou-se com mil vendas a substância espiritual que preside a vida. Ignora ela em razão de suas premissas por que os olhos da carne maravilham-se com a criação e cedem ao espetáculo da natureza e da arte, raras vezes renunciando a sua própria impressão e à contemplação da vida tal como é possível somente aos olhos da alma. O *Apocalipse*, por ser instrumento profético da ciência divina, redireciona para a consideração duma história transmudada em eternidade que no seu conjunto é perfeita porque consagrada à realização da vida eterna. Uma vez concluída a transmutação, a história segunda passa a ser encarada como inteiramente subordinada à história transcendente. Por isso, no relato bíblico a história segunda erige o Anticristo em seu paladino e senhor do homem, por sua vez fadado a nela se perder. A sua *persona* de inimigo supremo avulta nas brumas da imaginação e desperta o interesse por tracejar algum esboço donde possa emergir do habitual maremoto da história o herói dominador.

Não há uma ciência da história primeira, não há uma filosofia ou uma filologia que possam elucidar o seu mistério, porque ela mesma não é nem mesmo nada, apenas pode ser refletida na história parasitária como um modelo abstrato para a realidade fenomênica, um além que não se pode delimitar ou descrever. Em si mesma ela é irreconhecível como uma sequência de fatos, não estando situada entre um antes e um depois contrapostos entre si. Também não implica criação a partir de si mesma, ou evolução em sentido físico ou lógico, restando imperceptível a partir do que supõem os sentidos. Seu "existir" é conatural ao "modo de ser" divino, enquanto a sua condução está a cargo da Providência que a guia para o fim colimado por seu artífice. Embora

pareça, pelo prisma da história segunda, um ideal "metafísico" do ponto de vista da experiência concreta, portanto, uma fantasia, na realidade ela é o que há de mais substancial a ser considerado. Pelo seu próprio prisma, não há nenhum "ideal" aguardando o seu resgate num final apoteótico, já que ela é forma una e inconsútil tecida por Deus na eternidade. Sua forma transcendente é o que a faz ser o que é, o que a torna perfeita e rematada. Na medida em que ela existe em Deus, é una por si mesma. E por nela ser anulada a morte física e instaurada a vida eterna, é ela boa e verídica. Pois a morte, segundo procura mostrar o A*pocalipse,* constitui um fenômeno no tempo, não na eternidade. A "morte" da morte física na história primeira é apreendida na profecia como o "fenômeno" que traz a certeza da vitória definitiva sobre a morte do contingente na história segunda. Para escapar da morte no século a profecia propõe aceitar a oferta de Deus para o ingresso na vida eterna, ou não, respeitado o livre arbítrio. Ao contar o drama em que a boa morte enfrenta a morte iníqua o *Apocalipse* abre as portas para o passamento que salva. Quem aceitar transpor esse umbral, presume-se que terá anulados todos os desejos que apelam às paixões da carne, aparentemente um preço demasiado alto a pagar para os correligionários de Satanás.

Satanás

G. Roskoff, em seu estudo histórico *Geschichte des Teufels* (1869), mostra que, diferentemente do que se passava no Antigo, no Novo Testamento a consciência religiosa em torno da ideia de Satã passa a predominar e traz consigo uma oposição mais forte e constante à crença no diabo: "De modo particularmente frequente se faz a menção ao diabo nos sinópticos, entre os apóstolos amiúde em Paulo, menos na história apostólica, e muito mais no *Apocalipse*."[109] Os nomes do diabo que aí aparecem são muitos, entre outros: *hó satanâs, hó di-*

109 G. Roskoff, *op. cit.*, v. 1, p. 199.

ábolos, *hó echthrós, Beelzeboúl*, *Beelzeboúb, Beliál*. Algumas frases recolhidas por Roskoff nos permitem enxergar um sentido perturbador do envolvimento do demônio em assuntos humanos, particularmente na pele de soberano terreno. Em João (12, 31) ele aparece como o *toû kósmou hárchon* (*verbatim:* "Agora é o juízo deste mundo; agora será lançado fora *o príncipe deste mundo*"–grifos nossos); em 14, 30: *hó hárchon toû kósmou toútou* ("Já não falarei muito convosco, porque vem *o príncipe deste mundo*"); em Mateus (9, 34): *hárchon tôn daimoníon* ("Os fariseus, porém, diziam: 'É pelo *príncipe dos demônios* que ele expulsa os demônios'"); no *Apocalipse* (12, 9): *hó dráchon hó mégas, hó ópsis hó archaiós* ("Foi então precipitado *o grande Dragão, a antiga Serpente*, chamado Demônio e Satanás, o sedutor do mundo inteiro"); na *Epístola aos Efésios* (2, 2): *hárchon tês exousías toû aéros* ("E vós outros estáveis mortos por vossas faltas, pelos pecados, que cometestes outrora seguindo o modo de viver deste mundo, do *príncipe das potestades do ar,* do espírito que agora age nos rebeldes."); em Mateus (4, 3) o demônio é *hó peirázon* o tentador; no *Apocalipse* (12, 10), *hó katégor* o acusador.

A tradução latina de *hárchon* em *princeps* e daí para príncipe nas línguas românicas, com o sentido finalmente óbvio de chefe ou guia, pode ser etimologizada a partir de *hárcho*, verbo usual desde Homero até o grego moderno, passando pela *koiné* helenística. O sentido original, como ensina Chantraine (1977, p. 119), "*semble être marcher le premier, faire le premier, prendre l'initiative de commencer*". Também desde Homero foi empregado com o significado de "comandar", talvez na origem "*avec une valeur militaire*" (*ib.*). O radical *arch-*, presente em vários compostos gregos, devidamente paragogizada em *archi-* com o sentido de "chefe de", multiplicou-se em latim e nas línguas modernas, como no exemplo "arquiteto, chefe de obras" (*ib.*). O sentido de primeiro no comando, chefe, corresponde à designação específica do diabo nos Evangelhos. Ali ele se faz o soberano por sua liderança sobre inúmeros seguidores. Nessa posição ele seria o primeiro apenas em relação aos que decidem obedecê-lo, mas não

o primeiro em relação aos que lhe resistem. O primeiro como aquele que está no princípio e constitui a causa eficiente do mundo é chamado por Aristóteles de primeiro motor, *prôton kinoûn akíneton* (*Metafísica* XII, 1074a); na Bíblia constitui o Criador e ainda, na acepção de Deus soberano, *hó pantokrátor*. O *archaîos* "arcaico", um derivado de *arché* "começo" ou "princípio", tem no Deus bíblico a designação mais própria do que tem origem absoluta, desde que nada poderia haver antes dele, na medida em que criou o mundo a partir do nada. Por isso, inversamente, não é por sua posição nas origens que o diabo merece ser chamado de "primeiro". O "príncipe deste mundo", assim chamado pelo Evangelho, apesar de eventualmente "primeiro" na ordem mundana, não possui a *arché* do primevo na ordem sobrenatural. Sendo assim, é soberano ou "chefe" e pode ser chamado "príncipe" apenas na acepção relativizada conferida às potestades. Como o fez Maquiavel, em sua obra homônima, quando atribuiu o epíteto a um comandante de carne e osso. *Pantocrátor*, por sua vez, em referência a Cristo, é vocábulo com torneio potestativo empregado para designar o exercício do poder sobre o mundo por um deus onipotente, situado infinitamente acima do governo civil. É por sua autoridade sobre a criação que Deus se mostra o"chefe" do mundo, o responsável por sua ordem e bem-estar, donde *pantocrátor* ser traduzido comumente por onipotente, epíteto que a rigor se mostra de sua única e exclusiva prerrogativa. O vocábulo *krátos*, empregado na formação daquele composto, significa "dureza", resistência aos avanços dos corpos externos, donde servir para significar "força" e por extensão força física e afinal "vitória", "poder", soberania" (Chantraine, *op. cit.*, p. 578). O fato de se atribuir o vigor de *krátos* a Deus deve ser suposto irrelevante para a autoidentidade divina. Entretanto, o vigor é-lhe necessário para a operação da vontade, pois é através desta que Ele não só estabelece uma ordem sobre a criação, mas também enfrenta com sucesso os assaltos contínuos contra ela praticados por seus adversários. Isto explica o outro componente no vocábulo, *panto* (< *pas*), "totalidade", a indicar o seu poder sobre tudo e sobre todos, ou a sua capacidade de tomar medi-

das saneadoras do universo quando, como e onde julgar necessárias. Por outro lado, o poder do diabo também é suposto legitimamente "duro", porque ele precisa possuir essa qualidade para empreender a luta contra o seu maior adversário, Deus. Embora impotente perante Deus, o grau de potência do diabo é bastante alto para lhe permitir exercer um domínio relativo sobre o mundo, particularmente por saber explorar o vazio nele deixado pelos seres naturais, incluindo o homem. Supõe-se que o aproveitamento do que permanece sem uso lhe permite mercadejar com as baixas paixões facilitadas pela inépcia humana. Sua faina em conquistar adeptos faz aumentar a sua vaidade, à medida que descobre a facilidade com que é obedecido pelo "povo" súdito. Essa vaidade não cresceria porém se a sua inteligência lhe bastasse para livrá-lo de atender o clamor do desejo que mais o acomete, que é o de se tornar o senhor absoluto do universo. Caso procure uma justificativa para a própria propensão ao mal, tem a seu favor a sua inteligência que poderia ensiná-lo a desprezar o prêmio frívolo que lhe confere a subserviência humana. Acossado pela própria ambição e empenhado em alargar o seu poder, ele trata de infligir derrotas atrás de derrotas aos que lhe opõem resistência, sabendo que para alcançar o seu máximo intento terá por fim que derrotar o Senhor. Sua faina se manifesta numa compulsão para nunca desistir de seus propósitos. Eterno rebelde, sempre em busca do conflito com Deus, do qual espera surrupiar o poder supremo, ele visa a instalar no próprio céu um reino às avessas. Entretanto, isso que está na cabeceira dos seus planos sofre um enorme revés, o qual dá a conhecer o *Apocalipse* no episódio de sua expulsão do céu e do seu consequente arremesso sobre a terra[110]. Como a cidadela celeste resiste e não cai, apesar do cerco sem tréguas a que é submetida pelas hostes inimigas, a luta passa a ser travada na terra, que assim se converte no derradeiro campo de batalha onde, providencialmente, como a obsequiar o espetáculo cruento, medra o húmus do pecado que simultaneamente atola e nutre os corações deprava-

110 "Foi precipitado na terra, e com ele foram precipitados os seus anjos." (12, 9)

dos. Agitando-se no ventre da morte, em meio ao sangue fertilizado por Caim e sua descendência, as forças maléficas reúnem-se para a ofensiva final. Irrompe então a agitação macabra da matança bélica, e a mortalha do passamento vai recobrindo a imensa falange de contendores abatidos. A orquestração bem sucedida do derramamento de sangue das criaturas não sacia porém o diabo, cuja expectativa última reclama ir além da terra. Ele se regozija com as mortes, mas os mortos, não fazendo parte de sua espécie, são-lhe de certo modo impérvios, salvo por uma coisa. Na realidade, por não pertencer a espécie alguma e ser único, já que estéril, a coisa que busca nos mortais é a sua alma indivisível que toma por afim à sua mesma e ao seu mesmo mundo. Entretanto, a alma do homem convertido ao demônio, embora bastante vasta para abrigar o diabo, se a este aprouver, por si só é tão estéril quanto a do ser diabólico, assim que para angariar os seus favores resolve lançar mão de sua capacidade de se multiplicar através da união do corpo, imaginando que, uma vez propagado em espécie, poderá vaguear não só, mas em legião, ao lado do Maligno, pelos quatro cantos do mundo e usufruir dos prazeres de toda sorte de experiências. Para tanto pretende contar com a alma, que por estar unida ao corpo torna-se solo fértil para todo tipo de cultivo, sendo comum nela prosperar a semente que espalha o mal. Como resultado, uma selva de maus afetos pode nela originar-se e impedir o avanço na direção certa. A história desse drama tem início desde que o homem se vê impedido de desfrutar um único momento no Éden e, impedido de tomar o caminho de volta, passa na prática a depender de guias, o maior deles o demônio, ao qual não raro roga a iniciação nos mistérios que propiciem explorar o vazio e o caos com que a existência costuma brindá-lo quando menos espera.

O apocalipsista, como bom humano, fica alarmado com os efeitos nefastos da transferência definitiva do diabo para a terra. Ele confronta a ânsia de matar das forças diabólicas com a operação de salvamento dos anjos. O alívio vem quando uma voz forte anuncia: “Agora chegou

a salvação, o poder e a realeza de nosso Deus, assim como a autoridade de seu Cristo, porque foi precipitado o acusador de nossos irmãos, que o acusava, dia e noite, diante do nosso Deus. Mas estes venceram-no por causa do sangue do Cordeiro e da palavra do seu testemunho." (12, 10-11) Como se sabe, a contenda entre Deus e o diabo transferida para a terra terminará com a vitória das forças divinas personificadas em Cristo, as mesmas que expulsaram do céu o demônio. A vitória será obtida a custo de inúmeras vidas humanas, sob a promessa da salvação aos que o merecerem, a crer na profecia. Como quer que seja, no novo mapa da terra pós-guerra o domicílio mais importante passa a ser o do diabo e das almas submetidas ao seu domínio.

Embora a narrativa apocalíptica apresente o Cordeiro como o comandante divino na guerra, como pode o pacífico por excelência tornar-se o senhor da guerra? Ocorre que Cristo, como se repisa amiúde, é também o Leão de Judá, o vitorioso, que vence não só o adversário máximo, mas também a morte. É por vencer a morte que Cristo se torna o vencedor dos vencedores. A guerra em si constitui o maior mal contra os vivos, mas se ela eclode, com ela vem também o bem que combate o mal, com o intuito de não só vencer o inimigo que move a guerra, mas também vencê-la a ela mesma. Guerrear a morte provocada pela guerra e nada mais que isso, quer dizer, não procurar regozijar-se com a glória que lisonjeia o vencedor aclamado por seus atributos de coragem, não se proporcionar ou consentir o gosto da vitória e do mando, tudo isso está implícito na ação do Leão de Judá. Para o espírito diabólico, no entanto, a guerra representa uma fonte de prazeres. Espalhar a morte o satisfaz, embora o alvo seja Deus, da mesma forma como em Caim o desgosto por ter sido preterido rebentou no assassínio do irmão. O diabo faz multiplicar os Cains. Que parte da terra estará porventura salva de sua sanha assassina? A terra em suas mãos constitui uma ameaça aos fastos cristãos, em primeiro lugar a Páscoa e a Natividade, e a escala das virtudes. A luta com "o sedutor do mundo inteiro" (12, 7) que pretende instaurar a tirania que não tem fim estava

prevista desde quando os marcos do reino cristão foram uma vez erguidos na terra: "Muitos sedutores têm saído pelo mundo além, os quais não proclamam Jesus Cristo que se encarnou. Quem assim proclama é o sedutor e o Anticristo" (*II Epístola de S. João*, 7).

Os inúmeros descendentes de Caim recém revelados seguem o diabo até o último momento. Como o seu mestre, eles também não desistem:

> "Mas o restante dos homens, que não foram mortos por esses três flagelos [fogo, fumaça e enxofre], não se arrependeram das obras de suas mãos. Não cessaram de adorar o demônio e os ídolos de ouro, de prata, de bronze, de pedra e de madeira, que não podem ver, nem ouvir, nem andar. Não se arrependeram de seus homicídios, de seus malefícios, de suas imundícies e furtos." (Apocalipse, 9, 20-21)

E mesmo após finda a guerra, passados mil anos do acorrentamento do demônio, adverte-se que homens de idêntica índole voltarão à carga contra Deus. Conduzirão nações "numerosas como areia do mar". Elas

> "espalharam-se pela superfície da terra, e cercaram o acampamento dos santos e a cidade querida [a Jerusalém celeste]. Mas desceu um fogo dos céus e as devorou. O Demônio que as seduzia foi lançado num lago de fogo e de enxofre, onde já estavam a fera e o falso profeta, e onde serão atormentados, dia e noite, pelos séculos dos séculos." (20, 7-9)

O *Apocalipse* e a política

Segundo a visão política do *Apocalipse,* os regimes e seus respectivos chefes são potenciais inimigos de Deus e do "povo" (*laós*). As nações e os governantes sob os quais vivemos, em qualquer tempo, não escapam a essa regra; na verdade, seria difícil excluí-los do rol das condenações ali anunciadas aos inimigos de Deus. Isso pressupõe que a profecia não se inclina a ver na experiência das sociedades oscilando entre regimes melhores e piores uma ocasião para a atenuação do veredito negativo sobre o governo dos povos. Para o profeta não faz sentido falar em degeneração da vida pública em relação a um ideal a perseguir, ainda que inalcançável, ou, ao contrário, em progresso dum estado inferior para um superior. Na verdade, não parece pertinente supor que a perspectiva apocalíptica autorize pensar em outros termos, exatamente porque manifesta uma certeza conferida por um saber íntimo à vontade de Deus, a qual dispensa aplicar os corretivos que a prática impõe à teoria a fim de aperfeiçoá-la e levá-la ao estado de excelência, como requer a razão constitutiva das doutrinas conhecidas. A profecia simplesmente "sabe" que em qualquer tempo que se tome a história humana os elementos que entram na concepção e no exercício da política confluem irremediavelmente para o desenlace apocalíptico. Quando muito, o texto assegura que toda sociedade se degrada se organizada em ignorância da lei de Deus. Com efeito, um exame dos fatos concernentes à tipologia de regimes políticos mostra conclusivamente que não há razão para supor que alguma vez uma sociedade tenha seguido estritamente a lei divina neste particular. O que se toma nos círculos seculares como condição para o aperfeiçoamento do sistema social, por mais engenhosas que sejam as idealizações empregadas com esse intuito, não passa pois, aos olhos do evangelista, de manobra para conduzir o rebanho humano pelas sendas da máxima submissão aos poderes rebelados. Visam essas tentativas não mais que atender os desígnios de homens inaptos ao exer-

cício do poder, justamente por serem homens. O que o homem toma por "poder" político não passa portanto duma metonímia empregada para se referir a algo que está acima das expectativas geradas com a enunciação do significado, em razão da degradação inerente ao referente concreto. Que esse algo consista dum anelo inalcançável pode ser compreendido melhor pela clareza com que a mensagem profética diz que o Leão de Judá irromperá para esmagar os poderes porventura depositados nas mãos de regimes e chefes, os quais, a cada momento, acabam por infligir o maior dano ao Cordeiro, que nada mais reconhece como fim senão a paz. Pode-se supor que esses chefes ignorem o que significa o inelutável apresentar-se do Leão à cena política. Ou, sabendo-o, enquanto aguardam um desfecho que lhes seja favorável, resolvam dar tempo ao tempo, esperando usufruir na medida do possível das benesses do poder, especialmente da vida de luxo tradicionalmente reservada à casta dirigente? O fato é que sem o recurso à fé, nesta exata dobra da história em que se decide o destino do mundo, a compreensão dos significados mais verdadeiros oscila entre os extremos da visão do cético e a dos militantes satanistas ávidos por desferir o assalto final ao templo.

No entanto, a profecia põe-se à disposição de quem pretenda lê-la e levá-la ou não na devida conta. Aos adversários refratários ao espírito confessional, aos que desejam abolir da vida social toda forma de religião, especialmente a esses, ele lança um repto: por que no gozo do poder, agora mesmo, os mandatários iconoclastas não ordenam que o livro seja queimado e as suas cinzas espalhadas numa praça republicana qualquer, manifestando assim num gesto simbólico a afronta à religião que os insulta e que querem ver banida? Outra pergunta segue-se a essa: donde tiram os Evangelhos a coragem para espicaçar as autoridades que lhe poderiam ser adversas e afinal o são, como mostra a perseguição de cristãos havida ao longo da história e que prossegue com força inaudita até aos dias de hoje? Como ousam as Escrituras desafiar os que têm a força e a convicção para se lhe opor resistência

e lutar em prol da sua eliminação? Talvez o extremismo do *Apocalipse* ajude a compreender esse fenômeno. Especificamente pelo efeito que acompanha a causa específica do espírito religioso, qual seja o vínculo que une o crente a Deus por meio da fé. Esta compreensão vem em primeiro lugar e com mais força do homem comum, tomado de espanto diante de suas próprias fraquezas e das tantas desilusões que lhe reserva o mundo. Para ele não cabe discutir se é lícito tornar-se um crente e esperar por uma libertação. No mais íntimo de sua alma, nos momentos em que se sente indefeso diante das adversidades que o cercam e se acumulam, surge o impulso de lançar um grito de socorro em meio ao torvelinho do mundo, em busca dum lugar na tábua de salvação da justiça divina. Por tais condições, a atitude de união da criatura ao criador aumenta o grau de confiança na ordem emanada do alto e tende a afrouxar os laços exteriores com o regime político, particularmente os menos comprometidos com os desígnios divinos. A conexão com o além, como corolário da fé, proporciona dessa maneira uma imagem da arquitetônica da vida divina que o crente porta consigo e introduz ativamente nas relações humanas em que se envolve. Tal artefato de fé é uma construção em parte sua, em parte retirada da tradição em que se insere. Pela perfeição do artefato se mede a natureza e a intensidade do vínculo com o criador. Quanto mais perfeita a fé que lhe dá causa, mais clara se faz a aproximação com o plano divino. Assim também, quanto mais perfeito o exemplo de santidade haurido da tradição, mais perfeita a junção com o vínculo sagrado. Em termos práticos, o crente vislumbra a realização dum grau máximo de felicidade sob o beneplácito divino que nenhuma promessa humana pode garantir. Pode-se dizer que a promessa de libertação inscrita na palavra religiosa goza de plena confiança por estar impregnada da ideia de participação na beatitude do ser supremo. A causa sem causa que move a si mesma e ao mundo mostra-se assim incomparável sob todos os pontos de vista, aparecendo como o senhor absoluto da vida dos homens, capaz de reduzir à sua verdadeira dimensão as causas intermediárias, apenas suficientes para persuadir o espírito

e o coração humano, mas não para conquistá-lo em definitivo. A transposição dessas considerações para o plano da existência corrente leva a ponderar que política e religião se dissociam em função dos seus respectivos constituintes metafísicos, o que as tornam incomparáveis quanto à expectativa de felicidade medida pelos princípios em que estão fundadas. Expressão da metafísica religiosa, o *Apocalipse* pode ser lido como um manifesto sobre a expectativa em viver junto a Deus transformada em realidade palpável em consequência do desfecho a ser dado aos eventos que marcam a entrada no céu. Ele se contrapõe à promessa de vida melhor característica da política, ao sugerir que o manejo das aspirações humanas exercido nessa esfera da vida prática, coincidente em todos os pontos com a limitação imposta pelas circunstâncias da existência mundana, terá um fim previsível, a partir da descoberta abrupta da impossibilidade de gozar a felicidade na terra, certeza esta reiterada inúmeras vezes em razão do recorrente fracasso dos regimes estabelecidos. Visto deste prisma, tudo já tentado e a tentar foi e será sempre ensaio, jamais conclusão. Não se irá além de manifestações públicas de frustração e desencanto, exatamente o que aponta o Evangelho ser o desejo acalentado furtivamente pelo demônio. Para sanear a enfermidade inoculada pela política a profecia vê como inevitável recorrer à solução escatológica. É como se dissesse: "Chega de alimentar a expectativa de encontrar a felicidade no cassino das disputas eleitorais adulteradas para servir as máfias partidárias; elimine-se a procura por uma roupagem imaginária capaz de restaurar a cada vez uma confiança recém-perdida. Olhe-se no espelho e veja-se a que se foi reduzido." A revelação apocalíptica ainda ilustra essa situação com exemplos da época em que veio à luz, especificamente os da vida política da Roma imperial. No capítulo 13 o aparecimento das duas feras, a primeira "semelhante a um leopardo: os pés como de urso, e as fauces como as de leão"; a segunda "tinha dois chifres como um cordeiro, mas falava como um dragão". É esta segunda fera que recebe o número 666 (616, segundo alguns). É lícito supor que as feras caem sob o tipo ideal dum César romano perseguidor de cristãos.

Calígula e Nero são considerados as personagens reais que mais se encaixam na solução do enigma. O primeiro por ter mandado erguer, em 39 d. C., uma estátua à sua imagem no Templo de Jerusalém. Nero seria outra possibilidade[111]. A narrativa enfatiza o fato de a primeira besta readquirir a plenitude de suas forças para prosseguir no combate aos cristãos: "Uma das suas cabeças estava como que ferida de morte, mas essa ferida de morte fora curada." (13, 3) Como se procura mostrar, os cabecilhas do mal nunca desistem porque o mal, não tendo cura, prossegue indefinidamente. A identidade da segunda fera é ainda mais obscura. W. Bousset interpreta como sendo o coletivo sacerdotal provincial romano, encarregado do culto ao imperador[112]. No capítulo 17 a menção a um Nero *redivivus* torna-se mais explícita, embora parcialmente oculta sob uma alegoria. A fera é retratada como "escarlate, cheia de nomes blasfematórios, com sete cabeças e dez chifres", tendo sobre si uma mulher "vestida de púrpura e escarlate, adornada de ouro, pedras preciosas e pérolas. Tinha na mão uma taça de ouro, cheia de abominação e de imundície de sua luxúria. Na sua fronte estava escrito um nome simbólico: 'Babilônia, a grande, a mãe da prostituição e das abominações da terra'". "Vi, prossegue a narrativa, que a mulher estava ébria do sangue dos santos e do sangue dos mártires de Jesus; e esta visão encheu-me de espanto" (17, 3-6). O apocalipsista convida a decifrar o enigma:

> "Aqui se requer uma inteligência penetrante. As sete cabeças são sete montanhas sobre as quais se assenta a mulher. São também sete reis: cinco já caíram, um subsiste, o outro ainda não veio; e quando vier, deve permanecer pouco tempo. Quanto à fera que era e já não é, ela mesma é um oitavo (rei). Todavia é um dos sete, e caminha para a perdição. Os dez chifres que viste são dez reis que ainda não receberam o reino, mas que receberão por um momento poder real junto à fera. Eles têm o mesmo critério e transmitirão

111 *Vide* W. Bousset, *op. cit.*, p. 210.

112 *Ib.*

> à fera a sua força e o seu poder. Combaterão contra o Cordeiro, mas o Cordeiro os vencerá, porque é Senhor dos senhores e Rei dos reis. Aqueles que estão com ele são os chamados, os escolhidos, os fiéis (*hóti kýrios kyríon estin kaì basileús basiléon kaì hoi met'autoû, kletoì kaì eklektoì kaì pistoì = quoniam dominus dominorum est et rex regum, et qui eum illo sunt vocati electi et fideles*)." (17, 8-14).

O anjo assim elucida o que se passa:

> "As águas que viste, sobre as quais a meretriz se assenta, são povos e multidões, nações e línguas. Os dez chifres que viste, assim como a fera, odiarão a meretriz. Hão de despojá-la e desnudá-la. Hão de comer-lhe as carnes e a queimarão ao fogo. Porque Deus lhes incutiu o desejo de executar os seus desígnios, agir em comum e dar à fera o seu concurso real, até que se cumpram as palavras de Deus. A mulher que viste é a grande cidade, aquela que reina sobre os reis da terra." (15-18)

Os escolhidos a que se refere o texto constituem o povo de Deus, *hó laós*[113]. No *Antigo Testamento* trata-se dos judeus, no *Novo* inclui

113 A. Souter resume bem o seu significado: "(a) *um povo*, caracteristicamente o povo eleito de Deus, primeiro os judeus, em seguida os cristãos; (b) às vezes, mas raramente, o povo, a multidão, p. ex. *Lc*. IX, 13, XX, 6", *op.cit.* Grimm dá vários exemplos da ocorrência do vocábulo que remetem antes de tudo ao Antigo Testamento, onde significa "o povo que Deus escolheu para si, selecionado como particularmente seu" (Grimm, 1886, p. 372). "O vocábulo, explica ele, foi transferido para a comunidade dos cristãos, como sendo aquela que pela bênção de Cristo veio a tomar o lugar do povo teocrático de Israel" (*ib.,* p. 372). Um exemplo tirado do mesmo *Apocalipse* ilustra esse ponto: "Meu povo, sai de seu meio para que não participes de seus pecados, e não tenhas parte nas suas pragas, porque seus pecados se acumularam até o céu, e Deus se lembrou das suas injustiças (*Exite de illa, populus meus, ut ne participes sitis delictorum eius et de plagis eius non accipiatis, quoniam pervenerunt peccata eius usque ad caelum et recordatus est dominus iniquitatum eius*)" (18, 4-5). Etimologicamente, *laós*, presente já em Homero, com o significado de "gentes, sujeitos, cidadãos", "povo", por oposição aos chefes, provém de *la[ϝ]ós*, "povo", de etimologia porém incerta (*cf.* P. Chantraine, *op. cit.*, p. 619-620). O latim eclesiástico adotou *laicus* a partir do genitivo grego *laikós* (Ernout; Meillet, 1979, p. 602). E. Benveniste mostra como *laós* e *demos,* embora traduzidos geralmente por "povo" no latim e nas línguas dele derivadas, merecem tratamento distinto, porquanto *demos* é conceito territorial e político, empregado para designar uma porção de território e o povo que nele habita; enquanto *laós* expressa a relação pessoal dum grupo de homens com seu chefe (Benveniste, 1969*,* 2, p. 90).

os pagãos convertidos. Mas como fica claro, os "babilônios", que são os outros, ou seja, os em tese desprovidos da graça divina, não estão incluídos no *laós*, porque neste tomam parte "os chamados, os escolhidos, os fiéis". Já no *Antigo Testamento* a princípio não faziam parte do grupo de escol os governantes e dignitários civis, como patenteado no persa Ciro, que, não obstante ter nas mãos "todos os reinos da terra" (Esdras, 1), e estar inspirado por Deus, tanto que ordena a construção do templo em Jerusalém, associa-se apenas provisoriamente à sorte do povo judeu. Ou como se depreende do episódio em torno da decisão de Ozias em entregar aos assírios Betúlia, habitada por judeus, à qual se opôs com firmeza Judite, que não mede esforços para salvar ela mesma a cidade (Judite, 8 ss), expondo assim a divergência entre a concepção religiosa e a concepção política de comunidade. Considerando a história de *laós,* duas seriam as maneiras de entender a sua abrangência: na Bíblia ela designa o rebanho dos que devotam fidelidade a Deus; na história pagã ela se refere ao grupo que reconhece a autoridade dum chefe. Desde que passou a designar a comunidade religiosa, em especial a definida pela Aliança do seu povo com Deus, o termo como se apresenta na Bíblia e subsidiariamente no *Apocalipse* adquiriu uma significação específica que obriga a uma rejeição da acepção de membro da comunidade meramente política. Para este caso, a história política tem reservado o vocábulo *demos*, cuja etimologia abona as acepções em torno do território habitado por um povo[114].

114 *Vide* as várias acepções de *demos* em Bailly, *op. cit.* Em Boisacq (1916), é definido como "parte de território pertencente a uma comunidade, território, país, terra... povo". Adicionalmente vale a pena lembrar, a respeito da comunidade europeia medieval, o *mund* ou *mundium* ("mão", "proteção", derivado do alto e médio alemão *munt*, aparentado ao latim *manus*, segundo F. Kluge (1889) próprio da tradição e do direito germânico. O vocábulo consta da *Lei Sálica*: "A criança menor estava sob o *mundium* de seu pai; durante a vida do pai este *mundium* era confundido com a tutela; mas à sua morte a confusão cessava." (Pardessus, 1843, "Terceira dissertação", p. 454) Por *mundium* é reconhecida a autoridade dum ancestral familiar, sendo a família nesse caso entendida como todo o povo ligado pelo sangue a este ancestral. "Nos códigos (Código de Eurico), nas coletâneas de leis (Lei dos Alamanos), nos textos literários (Gregório de Tours, Fredegário), nas cartas, as palavras *commendatio* (latim) e *mundeburdis* ou *mundium* (germânico latinizado) têm um sentido e um emprego equivalentes: designam o ato pelo qual se entra sob a proteção de um superior" (Banniard, 1980, p. 57).

Parece evidente que a intervenção divina final na história do mundo, ao terminar pela guerra das forças do bem contra as forças do mal, contém uma mensagem moral clara: condenar as práticas humanas dissociadas dos preceitos conformes à razão e à vontade divina. Essa diretriz vale tanto para o indivíduo quanto para a coletividade. Para o indivíduo trata-se de fazer para si e para os outros o que ordena o imperativo do amor cristão (Mateus 22, 37-39): "Ama o próximo como a ti mesmo", em consequência do prescrito neste outro mandamento: "Amai a Deus acima de todas as coisas". Para que isto se irradie pela coletividade, consagrando-a ao bem, é preciso entregar o governo nas mãos de Deus, o único que está imune ao mal. Qualquer outra forma de governo que não reconheça a autoridade divina está impedida de realizar esse ideal, e com isso voltamos ao ensinamento do *Apocalipse* em alerta contra a expectativa dum governo entregue nas mãos do Anticristo: a governabilidade exercida contra Deus leva à guerra, por ser incapaz de abrigar em seu seio o espírito do amor. Sendo assim, a experiência ensina que pode haver homens santos, mas não governos santos, pela óbvia razão de que a atividade política que leva a construir a soberania passa necessariamente pela luta pelo poder, exatamente no espírito do que move Satanás a lutar pelo poder em oposição a Deus.

Isto posto, o espectro do governo tirânico ronda onde estiver deflagrado o processo de tomada de poder. O último no último segmento da história, o paradigma encarnado do tirano que se embrenhou pelo caminho do mal, consiste no Anticrito e seus asseclas, os seguidores de Satanás precipitado na terra. E como se depreende, o enfrentamento do mal numa guerra final equivale a reconhecer que o mando do governante virtuoso, aliado a Deus, não terá conseguido impor-se, estando portanto a prática política predominante em qualquer tempo, independentemente de ser ou não secundada por boas intenções, predestinada ao malogro. A lição a tomar, portanto, é que por melhor que seja o manejo da coisa pública exercida em vista de se garantir a es-

tabilidade que propicia o melhor desfrute da vida, neste caso por meio do regime aberto ao conselho divino, suposto apanágio do governante virtuoso, passa por alto a capacidade do seu oponente, o governante vicioso–ainda quando este se mostra detentor legítimo do poder, por ter sido guindado ao governo pelas regras previstas–em aproveitar as ocasiões que se lhe oferecem para satisfazer a própria ambição em detrimento do bem público. A desordem e a opressão emanadas do mau governante e seus correligionários encastelados em posições chaves do sistema político produzem um desarranjo que se espalha pela sociedade, o que inviabiliza a criação da atmosfera apaziguadora dentro da qual a solidariedade e a justiça possam defluir naturalmente. As tribulações que invadem a alma viciosa do mau governante acaba por contaminar a gestão da coisa pública e abre caminho para o regime opressivo, à revelia dos melhores exemplos da natureza e da justiça divina. Nesta situação, crescem as disputas a ponto de não restar outra alternativa senão contar com as forças arregimentadas em partidos empenhados em favorecer antes o seu próprio interesse que o bem da comunidade. Em suma, pode-se dizer que a preocupação demonstrada pelo *Apocalipse* em dar incessante combate ao líder vicioso que emerge no fim dos tempos, simbolizado por um Nero redivivo, está a indicar que para a profecia a política apresenta-se na prática como intrinsecamente irracional.

Que assombro e que vergonha para a inteligência humana imaginar a inteligência divina a observar o arbítrio humano sistematicamente dirigido contra a razão reta do espírito transcendente, na vida pessoal e na política que ordena a vida coletiva. Ver que no mundo construído pelo homem apenas uma parcela do todo ainda resta fiel às máximas da lei ordenada por aquela razão, disposta a rechaçar o dirigente convencional típico e universal, responsável por grande parte dos males que afligem a vida social. Ver que a cidade, por banir de seus limites a virtude, encontra-se conturbada por injustiças e crimes, comportando-se como um doente que anseia pela saúde. Segundo o relato

bíblico, somente aqueles que até os últimos momentos jamais creram haver uma alternativa a Deus serão premiados com a desobrigação de continuar a legitimar o sistema de poder adotado como paliativo para a inépcia e para a paixão pelo mando e pelo dinheiro. Sobre os detratores dos melhores filhos do homem, os inimigos da humanidade pia, pesará a ameaça da tirania permanente do Anticristo e do perene dissídio por ele maquinado. Na esfera da escrita religiosa, verifica-se que esta compreensão das coisas atinge um dos seus momentos mais altos no *Apocalipse*, onde a tirania aos pés de Satanás é denunciada como o estado mais acabado da degradação política, aquele mais contrário ao reino do bem, e para a inteligência maligna que lhe dá forma o mais indicado para se tirar proveito da fraqueza humana e submetê-la à escravidão mais abjeta. Chega-se assim no livro profético a um veredito particularmente marcante sobre a história terrena dos regimes malogrados, qual seja a de que nenhum deles garante o fim das injustiças e dos padecimentos. Mas esse estado de coisas não pode perdurar para sempre, se a justiça divina de fato existe e rege toda forma de existência. O regime eterno de Deus concebido para resgatar do mal os bem-aventurados deve pois emergir e oferecer a saída beatífica. Ele será implantado mediante a anulação das vontades parciais, sublevadas contra a lei divina desde a atitude desastrada de Adão e Eva, os responsáveis pelos percalços de sua progenitura. A predisposição do cristão em aceitar com serenidade uma tal decisão situa-o em paralelo ao escravo que não se peja de admirar e obedecer o seu senhor, porque se trata do bom Senhor que liberta da escravidão absolutamente ignóbil do pecado. Em tal situação, dá-se primeiro a entrega a Deus e em seguida a certeza de que a razão divina saberá guiar o obedecente para alcançar o melhor estado de existência. Este mesmo "escravo" do Senhor olha por isso para os regimes políticos e morais forjados pela vontade humana como para simulacros do original beatífico e acaba descobrindo neles as causas da servidão da qual procura escapar.

Cristo e salvação

O *Apocalipse* simplesmente faz tábula rasa dos valores decantados pela *gran société*. Sequer o mero gozo dos bens terrenos ou a satisfação de se educar para exercer os dons naturais são levados em conta. Tudo o que vale a pena passa a girar em torno da exaltação da vida santa. Em seu nome Jesus e seus legionários travam a batalha contra o mal que se avoluma por instigação do demônio. A profecia, por sua vez, não nutre ilusão quanto ao poder do mal. Nenhum traço de ingenuidade transparece nas personagens convocadas para a guerra contra o Anticristo. Não se duvida que o comandante supremo das forças do bem esteja determinado a levar a guerra às últimas consequências, até porque se trata do mesmo Jesus que, segundo os Evangelhos, teve no passado a sua vida ceifada em consequência de intrigas orquestradas para eliminá-lo e assim arruinar a sua obra. A personagem Jesus volta à cena nesta guerra como alguém que provou não ter medo da morte física na primeira vinda, por estar ciente de que o veredito quanto à morte espiritual, esta sim o verdadeiro anelo do bando que lhe dirigiu o anátema de impostor e renegado, haveria de ser submetida ao tribunal celeste onde não se tergiversa na aplicação de princípios justos de decisão. O maior risco que Ele então enfrentou não foi o de ser banido da comunidade humana, mas o de ser desertado pelo Pai. Tendo isto em vista, e sabendo que o veredito sobre quem passa e quem não passa à vida eterna aguarda a todos, indistintamente, o mais importante é pois pertencer não a um determinado agrupamento, mas ser merecedor da graça da redenção.

O episódio da condenação, morte e ressurreição de Cristo mostra ainda que não há regra de escape para a morte que possa ser ensinada para alguém se fazer cristão e aspirar à redenção. Por outro lado, se existir como cristão implica não temer a morte física, e sendo esta a única ao alcance dos poderes profanos, nesse pormenor talvez se encontre a razão de não haver um elo intrínseco entre a vida civil e a

religiosa. O vínculo entre o natural e o político afirmado e reiterado em face do terror que em geral provoca a ameaça de morte violenta, perpetrável por forças tanto naturais como humanas, é definitivamente negado na relação entre o homem e a divindade, desde que nela prevaleça o amor mútuo, expectante na criatura e sobreabundante na benevolência infinita da divindade. Não temer a violência dos regimes civis é consequente a um perfeito entendimento dessa relação, de que resulta a superação do medo da morte, sentimento que ao contrário pesa vivamente sobre o cidadão e o predispõe a servir o poder constituído, qualquer que ele seja.

O *Apocalipse* traz lições adicionais sobre a maneira de vivenciar a religião, intensificando a dúvida sobre a vantagem em lutar por uma causa que no limite reclama do crente o enfrentamento da ameaça de morte física. Ademais, dramatiza com a exposição aos olhos de todos do que espera o sequaz do demônio. Diante desse quadro, resta, para um dos lados, o cristianismo vivido como fé, cuja prática remete a uma realidade última condicionada ao arbítrio único e exclusivo de Deus. Sendo assim, trata-se duma condição, a princípio ao alcance de todos, que se resolve satisfatoriamente pela dissolução do vínculo entre o espiritual e o físico, a mesma que preside a separação entre o bem e o mal, entre o trigo e o joio. Segundo essa concepção, todos estarão sujeitos ao juízo divino e serão ou não salvos, o que significa que a uma parte será negada a vida eterna. Trata-se duma maneira de resolver no plano transcendente o problema da divisão humana entre bons e maus, oferecendo a cada um o prêmio a que faz jus por integrar um partido face a face com outro, à maneira do que ocorre na história imanente. Pode-se dizer que nos tempos do Juízo Geral do grosso da prole humana é decantada duma vez por todas a fina flor dos seus filhos diletos, mediante o exame da intenção de cada um e da sua situação particular na repartição dos méritos consagrados ao espírito e à carne. No sentido de "salvação" ou "redenção" tem-se uma ideia de como,

através da seleção dos melhores, será composta a nata dos justificados em Cristo, honrados com a vida eterna.

A palavra "salvação", do grego *sothería* (< *sózo*), assinala o resgate da morte espiritual, isto é, do pecado e de seus efeitos (Souter, *op. cit.*). No latim eclesiástico *salvatio* tem os sentidos de segurança, imunidade e proteção (Blaise, 1975). Na linguagem comum, salvar significa "guardar", tal como objetos tidos por valiosos são colocados à parte e preservados. Assim como a parte a ser guardada acha-se em oposição ao resto, os salvos em Cristo acham-se em oposição ao resto da humanidade. É portanto através da oposição um/todos que se chega a compreender o alcance da salvação. Ela se realiza plenamente se ao menos um for salvo, ou seja, independentemente de que muitos ou todos o sejam, o que mostra como a oposição um/todos que a rege deve ser entendida. De alguma forma, porém, por ser oferecida como um dom a toda a espécie humana, é lícito supor que mais de um será salvo, pois ao ser dirigida à totalidade humana espera-se que o seu apelo encontre resposta na essência do homem. Desse modo, ela tende a se multiplicar e abarcar um número significativo. Os desdobramentos dos episódios que compõem o *Apocalipse* deixam subentender que a proposta de salvação feita por Deus a todos os homens é em parte rejeitada, porque para conquistar a salvação é preciso superar a condição vivida por todos os descendentes de Adão e seu pecado, o qual não poupou nem poupará nenhum deles de suas mazelas. Podemos comparar a homogeneização efetuada pelo pecado sobre a totalidade do gênero humano à ação dum freio que impede o avanço espiritual rumo à perfeição. A salvação seria como a força contrária que liberta do jugo, ao restabelecer a plenitude das condições edênicas originais. Esta contra-força impele todo o ser do indivíduo para uma nova fronteira existencial, situada num viver além, de ordem sobrenatural, isento do imposto do pecado. Uma tal disposição para romper com a monotonia perversa da vida mundana (quando for o caso) foi mostrada em plena luz por Cristo. Ele pretendeu ensinar o homem a se livrar das amarras que mantêm cada ato exis-

tencial atado ao mal e impregnado do sentimento de trânsfuga de si mesmo que o acorrenta ao pecado. O *Apocalipse* igualmente traz à tona o fato de que para se lidar com a inércia do pecado é preciso deslocar o problema do efêmero mundano para o plano absoluto da salvação. Para tanto, faz ver ao pecador que é chegada a hora de resolver o seu problema de consciência com o erro. Se ele não for resolvido agora, terá de sê-lo quando as trombetas do Armagedon soarem e a terra tremer sob os pés dos combatentes.

Para o crente a solução do problema em tela depende duma decisão sobre o lado em que deseja situar-se. Para tanto ele tem diante de si o forte contraste observado entre a oposição um/todos do pecado e a oposição um/todos da salvação[115]. Uma vez sendo viável a conversão desses opostos entre si[116], ele pode considerar duas possibilidades de ação: a primeira o levaria a integrar o movimento tendente a anular o pecado reduzindo a zero o número de seus portadores, mercê da ação purificadora da salvação; a segunda o levaria a tomar parte no movimento contrário tendente a reduzir o número de remidos até o mínimo de uma unidade (representada no limite pela figura humana imaculada de Cristo), mercê da suposta reação despicienda de quase toda a generalidade dos pecadores diante da oferta da graça. Verifica-se que em qualquer dos casos a sua vontade não propicia uma escolha soberana, por se colocar em parte à mercê da força de arrasto que está a imprimir uma certa direção ao movimento. Essa força se manifesta com o máximo ímpeto no calor da guerra contra o mal narrada pelo *Apocalipse*. Sendo assim, conclui-se que a conversão religiosa, tantas vezes depositada com exclusividade nas mãos do indivíduo que a busca, requer também para se realizar o concurso de forças externas capazes de a encorajar.

115 O limite mínimo de uma unidade respeita a prerrogativa do homem-Deus Jesus de não possuir pecado nem incluir-se entre os que buscam a salvação.

116 Trata-se aqui da conversão numérica, possível na medida em que a unidade se traduz em medida para a contagem das quantidades nenhum, todos, um, muitos.

Na prática, como prevê a profecia, a confluência desses movimentos resultará num certo número de homens salvos, reconhecidamente livres do pecado, restituídos à sua essência espiritual mais pura, pré-adâmica, sequiosos de beber da fonte de sua criação. Restabelece-se assim uma certa ordem ditada pelo princípio da medida justa. Nem todos salvos, nem todos perdidos, mas um certo número razoável, provavelmente mais para menos do que para mais, reunidos sob o manto da santidade e assim protegidos do perigo de constituir uma totalidade precária, constantemente ameaçada pela disformia da dispersão. Essa situação se coaduna com o que sugere o movimento de salvação pela guerra, tendo em vista a improbabilidade de que todos nela envolvidos sejam remidos, fato este já ensejado pela oposição um/todos, em que dum lado ficam os salvos e doutro, os perdidos[117]. A enorme dificuldade em escolher caminhar para a salvação mostra quão difícil é para o homem lidar com a marca contingente do pecado, um traço indelével de sua vida só eliminado quando da eventual subida ao céu. A conquista da salvação, validação da felicidade superabundante, leva a transpor os horizontes do rebanho. Ela está reservada ao justo, assim chamado por lograr perseguir o fim que é idêntico a Deus mesmo, guiado pela prudência que lhe ilumina os passos. No fim do caminho avista ele a cidade santa preparada para recebê-lo, a mesma que lhe foi mostrada pelo anjo, como descreve o apocalipsista. Junto ao "trono de Deus e do Cordeiro", donde fluía um "rio de água viva resplandecente como cristal de rocha", "no meio da praça e às duas margens do rio, achava-se uma árvore de vida que produz doze frutos, dando cada mês um fruto, servindo as folhas da árvore para curar as nações." (22, 1-2) Em tal lugar, prossegue o apocalipsista, não haverá "nada de amaldiçoado, mas nela estará o trono de Deus e do Cordeiro. Seus servos o adorarão. Verão a sua face, e o seu nome estará nas suas frontes. Já não haverá

117 "Porque o Filho do homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em redenção por **muitos**." (Mc 10,45) [grifo nosso]; "...assim como o Filho do homem veio, não para ser servido, mas para servir e dar sua vida em resgate por uma **multidão**." (Mt 20, 28), [grifo nosso].

noite, nem se precisará da luz de lâmpada, ou do sol, porque o Senhor Deus a iluminará, e hão de reinar pelos séculos dos séculos." (22, 3-5)

Jesus feito homem, em sua passagem pela terra, anuncia para a condição humana uma solução possível para o dissídio entre o mundo da liberdade e o mundo da natureza. A encarnação impõe uma interpretação segundo a qual o homem, do ponto de vista de sua própria liberdade, infinitamente menor, está longe de poder desfrutar da liberdade plena de Deus. O primeiro limite o homem o encontra na própria natureza, na medida em que na sua eventual sujeição a ela dá-se conta do jugo que lhe impõe a necessidade[118]. O mundo construído pelo homem especificamente faz todavia contraste com a natureza, especialmente na esfera da ação, desde que, alheio a toda fixidez, o seu objeto é apreendido no mais alto grau de indeterminação, quando as circunstâncias têm um grande peso na hora de fazer uma escolha e tomar uma decisão. É neste momento que a liberdade que tem o homem ao agir mostra-se também a liberdade de fazer o mal, porventura o sinal mais evidente da imperfeição humana. A atividade política, merecedora de atenção especial, visto que marcada pelas circunstâncias que o chefe político deve considerar, dentro do seu campo de manobra, para exercer o governo dos povos, apresenta-se como uma das maiores fontes da infelicidade humana, exatamente porque nela é peremptória a escolha entre o bem e o mal. É assim que tanto o governo de si mesmo, quanto o governo da comunidade vêm a cometer os inúmeros males que se sabe serem cometidos com perpétua frequência. O *Apocalipse*, síntese apoteótica da escatologia bíblica, fornece a esse respeito o argumento de que a intervenção divina no mundo é não só possível, mas também necessária, como forma de fazer valer a von-

118 Os objetos da matemática dão contínua lição desse fato. A matemática submete a vontade e jamais a ela se submete, conquanto os números e suas relações ofereçam o infinito para entretenimento e como desafio. Os eventos atmosféricos, quando avaliados pela diminuta ciência meteorológica como produto do acaso, revelam certo grau de indeterminação, mas são em última análise determinados pelas leis da natureza ou pela vontade divina. Dessa maneira, sempre persistirá aos olhos do observador um grau de irregularidade nos eventos naturais que a ciência humana mais perfeita não consegue esclarecer.

tade de Deus. Equivale a dizer que Deus não só quer, mas também está pronto a agir conforme o que quer. E que o homem, não estando só no mundo, mas estando em última análise submetido à onipotência divina, deve renunciar ao culto do poder para lá do que lhe compete exercer. Para que um homem sinta-se justificado em submeter outro homem é preciso que encontre a razão para assim fazê-lo, a qual certamente encontrará tão-só no poder isento de todo mal, absolutamente beatífico, eventualmente conferido ao homem como um dom para que ele o exerça no mundo, tal qual foi demonstrado exemplarmente na encarnação, quando ficou patente que era possível e aconselhável renunciar a um poder menor a favor dum poder supremo. Naquela oportunidade, a humanidade de Cristo transparece na forma de advertência à potência humana, ao mostrar o caminho para a sua realização mais alta na busca de Deus e da verdade[119]. Seu exemplo encoraja a trilhar o caminho da sabedoria através da fé. Mercê da encarnação, a aproximação entre Deus e o homem é estreitada ao máximo, o que permite ao apóstolo lembrar o *Deuteronômio* (30, 14): "A palavra está perto de ti, na tua boca e no teu coração." (*Epístola aos Romanos*, 10, 8) Deus chega mesmo a pedir para ser devorado pelos fiéis[120], que assim poderão preencher seu interior esvaziado pelo pecado com o maná divino. Apesar de tudo que é ensinado, a aspiração humana a atingir

119 Num outro contexto, Aristóteles já observara: "Se a felicidade é atividade de acordo com a excelência [virtude], é razoável que ela esteja de acordo com a excelência suprema; e esta será a da melhor coisa em nós. Se é o intelecto ou outra coisa qualquer que constitui este elemento que se acredita ser o que nos rege e guia e que se encarrega do pensamento das coisas nobres e divinas, ou se é ele mesmo também divino ou apenas o elemento mais divino que há em nós, a atividade desta coisa de acordo com a sua excelência própria será a felicidade completa. Que esta atividade é contemplativa já o dissemos [1095b 14-1096a 5, 1141a 18b 3, 1143b 33-1144a 6, 1145a 6-11]." (Ética a Nicômaco*,* X, 1170a 12-18) Através do seu aprimoramento com vistas a atingir a excelência o homem deve tornar-se semelhante aos imortais: "Se o intelecto é divino, então, em comparação com o homem, a vida de acordo com ele é divina em comparação com a vida humana. Mas não devemos seguir aqueles que nos aconselham, sendo homens, a pensar nas coisas humanas, e, sendo mortais, nas coisas mortais, mas devemos, na medida do possível, nos tornar imortais e envidar todos os esforços para viver de acordo com a melhor coisa em nós."(*Ib.,* X, 1177b 32-34-1178a 1-2)

120 "Aqueles que me comem terão ainda fome / E aqueles que me bebem terão ainda sede." (Eclesiástico*,* 24, 29).

a perfeição de Cristo está marcada pelo episódio do cristicídio perpetrado na cruz. O querer bem defronta-se a cada momento decisivo com o querer mal, desaguando o agir numa questão de escolha moral, segundo o relato bíblico tal como se dá desde a primeira decisão maníaca tomada por Adão que permitiu a inoculação do pecado na sua descendência. A experiência mostra que, para o homem, ir até Deus traduz-se numa prática que, mesmo no caso tão flagrantemente assinalado do querer bem ao próprio bem absoluto, toma em algum momento a forma da deliberação. Longe está portanto o homem de empreender com sucesso a busca do bem, ainda que passe por um aprendizado concretizado num hábito. Não lhe faculta a sua condição possuir uma ciência perfeita do conhecimento do bem. Pois a posse duma tal ciência não se coaduna com o saber no homem, o qual, como ensina Aristóteles[121], se acha cindido entre a prática–operada pela parte inferior da alma–e a teoria–operado pela parte superior da alma -, enquanto o saber em Deus ocupa uma posição ímpar no ápice do ser como a causa primeira imóvel de tudo que existe e tendo como função intelectual própria a contemplação de si mesmo. Santo Agostinho ajuntou a isso que o intelecto de Deus está impregnado do amor às criaturas, a ponto de se encarnar em Cristo, revelando-se a elas e reconciliando-as com Ele. A dispensação de Cristo oferecida por Deus põe assim na terra a sabedoria divina a serviço dos homens. Sendo pura inteligência e pura atividade, além de providencial e regente de todo o universo, ao se manifestar no mundo Deus indica um caminho de perfeição a ser seguido através da imitação de Cristo. A *práxis* humana tem assim uma razão para esperar muito mais do que

121 Trata-se da parte calculadora ou opinativa, assim chamada por Aristóteles na *Ética a Nicômaco* VI, 2-9. Como explica o filósofo, a excelência de qualquer coisa "é relativa a sua função própria", e é preciso reconhecer a especificidade de cada função e as suas sedes respectivas: "A excelência moral é um estado referente à escolha, e a escolha é um desejo deliberado, portanto o raciocínio deve ser verdadeiro e o desejo, certo, se a escolha for boa, e o último deve buscar justamente o que o primeiro afirma. Ora, este tipo de intelecto e de verdade é prático; do intelecto que é contemplativo, não prático nem produtivo, o estado bom e o ruim são o verdadeiro e o falso (pois tal é a função de tudo que é intelectual); ao passo que da parte que é prática e intelectual o estado bom é a verdade de acordo com o desejo judicioso" (VI, 2).

aprende com a simples experiência de vida. Tanto é assim que, depois de transcorrido todo o tempo do mundo, segundo a profecia, demonstrou não ter aprendido o suficiente. Tanto tempo passado e a ciência perfeita[122] a ser aplicada à vida, de que Cristo se faz o exemplo máximo, perdeu-se numa prática marcada pelo erro e pelo mal.

Amigos/inimigos

Os tempos tenebrosos descritos pelo *Apocalipse* envolvem o mundo da mesma maneira que um intenso negror obscurece a consciência dos que perderam a noção do valor da clareza espiritual. Esta claridade é a própria sabedoria a que os fiéis aspiram. Aqueles que perderam a fé e ainda pretendem ostentar sabedoria, porém, comportam-se como cegos em plena luz do sol: não veem a luz, apenas sentem o mormaço sobre suas cabeças, mas nem por isso se sentem menos confiantes em seguir o Senhor das trevas[123]. Para esses inimigos de Deus a revelação apocalíptica reserva o pior destino. Contra eles, fiel e verdadeiro, o cavaleiro que "com justiça julga e guerreia", comandante dos exércitos celestes contra as feras e que fere com uma espada de dois gumes as nações pagãs, trazendo-lhes a morte, cumprirá a sua missão. Então, o anjo de pé sobre o sol anunciará em alta voz a todas as aves o festim dos apóstatas: "Vinde, reuni-vos para a grande ceia de Deus, para comerdes carnes de reis, carnes de generais e carnes de poderosos;

122 Aristóteles, numa passagem em que vence a reserva dos poetas (o seu ciúme de Deus) à teologia, põe a ciência do divino na primeira linha da aspiração ao saber: "Mas o poder divino não pode ser ciumento…, nem deveria outra ciência ser considerada mais honrosa do que uma desta espécie. Pois a ciência mais divina é também a mais honrosa; e só esta ciência deve ser, de duas maneiras, a mais divina. Pois a ciência que estivesse mais próxima do que Deus pretende é uma ciência divina, e assim é toda ciência que lida com os objetos divinos (…) Na verdade, todas as ciências são mais necessárias do que esta, mas nenhuma é melhor." (Metafísica*,* I, 2, 982b28–983a2)

123 "Em virtude da graça que me foi dada, diz São Paulo, recomendo a todos e a cada um, não façam de si próprios uma opinião maior do que convém, mas um conceito razoavelmente modesto, de acordo com o grau de fé que Deus lhes distribuiu." (Romanos*,* 12, 3)

carnes de cavalos e cavaleiros; carnes de homens, livres e escravos, pequenos e grandes." (19, 11-17)

As palavras alusivas à dura verdade da guerra empregadas no *Apocalipse* procuram fazer frente a duas formas de inimizade[124] a Deus: a dos seus inimigos conscientes e a dos seus inimigos fortuitos. Os primeiros são os líderes e militantes humanos alinhados com o comandante supremo, Satanás, secundado pelas bestas e pelo Anticristo. Os outros formam a massa de manobra pronta a engrossar o exército de recrutas diabólicos. A amizade que os une entre si assoma como um fator relevante na sua disposição para derrotar os amigos de Deus e entregar a terra a Satanás. É interessante notar que as ações decisivas executadas pelo lado cristão são delegadas a anjos, cavaleiros e figuras tendo em comum a origem sobrenatural. Eles irrompem em cena com poderes magnos acima dos humanos, sugerindo que apenas dessa maneira será possível enfrentar o demônio e seus asseclas. Será assim porque Deus não pode mais confiar nos homens para vencer os seus inimigos? Ou porque a conflagração toma proporções cósmicas que somente uma potência excepcional, de origem sobrenatural, se mostra à altura da tarefa? O mais plausível é pensar que o concurso humano é ineficaz por si só para derrotar forças inimigas de tal magnitude. Sendo assim, resta ao homem de fé intensificar a sua amizade a Deus, e ainda demonstrar que ela é maior do que a devotada aos semelhantes. No outro polo, a aversão a Deus leva a recorrer a todo tipo de insídia que possa Lhe comprometer o bom nome, sem desprezar o recurso à intriga, antiga companheira da saga humana desde quando a serpente abriu a boca para Eva. Se ao fragor do vozerio mistura-se a perfídia sussurrada aos ouvidos desprevenidos dos fiéis, as desinteligências ocasionais crescem em surdina e envenenam de alto a baixo a atmosfera onde se travam as batalhas. O ambiente onde se desenrola

124 O inimigo de Deus é essencialmente o que pretende tomar decisões em seu lugar, reduzindo-o se possível a súdito. O latim *inimicus*, o não *amicus*, a partir de *amo,* donde significar "o que não ama", teve como sentido primeiro "inimigo privado", em contraposição a *hostis,* de sentido primeiro "estrangeiro" e depois "inimigo" em geral; a mudança de sentido deu-se na época imperial. (Ernout; Meillet, *op. cit.*)

o *Apocalipse* não segue, como se vê, os padrões de combate dos exércitos modernos, em que a campanha levada a cabo pelos combatentes se faz acompanhar da retirada dos responsáveis pela guerra. Ele está repleto não só de soldados, mas de exímios manipuladores de homens a serviço do mal, porventura os principais responsáveis pela agonia do fim do mundo. Pela óptica profética enxerga-se que não obstante todos os esforços porventura feitos para evitar esse desenlace, as forças do bem acabam por se dividir e permitir que a discórdia prevaleça, até que não haja outra saída senão a da intervenção direta do poder celeste. Diante disso, supõe-se que o texto bíblico compartilha da ideia de que a tentativa de resolver os problemas humanos atinentes ao poder, por meio da ação política, não traz a união e a concórdia, antes, pelo contrário, promove a cizânia e por fim exige tomar medidas autoritárias para sufocar as eventuais dissensões, como reclama o espírito sectário de conquista. Por outro lado, toma-se consciência dum aspecto deficitário da amizade, qual seja o de pressupor a preferência pelo amigo e portanto estar impedida de participar numa distribuição indistinta. O mesmo raciocínio se aplicaria ao amor humano em geral, sempre reservado e restrito, exatamente o contrário do que desejaria ver realizado a moral cristã. Uma vez o amor e a amizade confrontado com as limitações humanas que lhes infligem uma mutilação irreparável, compreende-se melhor porque a luta política deflagrada no Armagedom constitui a forma encontrada por Deus para, na pele dum líder de outra envergadura ontológica, implantar a moral cristã em seu próprio reino, após o fracasso da política na terra.

Aqueles que se comportam alheios à vontade de Deus o fazem porque não tomaram conhecimento da Sua preeminência sobre os episódios de última hora em que estão envolvidos? Estariam cegos aos sinais enviados pelos acontecimentos fora de medida que se espalham a sua volta? Uma vez que Deus não é propriamente perceptível aos sentidos humanos, estariam eles cometendo um simples erro de juízo, tomando a Jesus por simples homem e os prodígios como obra

de forças explicáveis pela física? Ou mesmo confiando ter diante de si Jesus em pleno comando do Seu exército continuam fieis ao demônio? O fato que causa espanto a quem lê a profecia é que de todo modo eles negam a fé em Deus e porfiam por ser inimigos extremos dos cristãos, demonstrando uma inextirpável aversão à mundivisão cristã.

Considerando que em síntese as ações de Cristo como Imperador e Leão de Judá põem em prática a moral dos mandamentos, em defesa do bem e contra o mal, a guerra contra o mal constitui portanto a razão de ser da guerra final. Apesar disso, a hostilidade de muitos contra Deus prossegue. Isto leva a pensar que os inimigos de Deus, em qualquer situação que se apresente, mesmo quando o Seu poder se manifesta, tomarão o partido de si mesmos ou dos infiéis, isto é, de tudo que não está com Deus. Ainda que eles possam desejar estar junto de Deus, por exemplo, quando chamados a reunir-se a Ele, permanecerão renitentes e voltados para si mesmos, imaginando talvez que Ele venha a abdicar de sua dignidade divina e aceitar servir ao invés de ser servido. Em tal caso fariam como o general que cobiçasse o armamento superior do inimigo, dizendo: "Ah, se eu tivesse o míssil X, poderia vencer facilmente." Ou como o falso profeta que pensasse: "Ah, se eu tivesse Deus ao meu lado, certamente sairia vitorioso."

O *Apocalipse* não tem dúvida de que a presença física de Jesus nos eventos calamitosos é necessária para ordenar as operações bélicas contra os inimigos que, sob o comando do Anticristo e em nome do diabo e suas feras, pretendem multiplicar na terra o desamparo provocado pela mão do homem sob as ordens do demônio. Sendo Jesus a retidão absoluta, o juiz guardião dos mandamentos divinos, a guerra só pode justificar-se porque os que o combatem possuem o seu próprio código de conduta adverso às Escrituras. De par com isso, se quiserem prevalecer, estes devem fazê-lo através da subversão dos costumes tradicionais, até que, uma vez no poder, logrem estabelecer um sistema de governo no qual os vestígios do cristianismo sejam erradicados. Mas afinal quais seriam os fundamentos dessa moral anticristã?

Em primeiro lugar ela deve negar o arcabouço doutrinário de fundo religioso conservado pela igreja. Além disso, deve possuir um quadro de valores apriorísticos pelos quais julgar o acerto ou o erro duma determinada ação. Neste ponto ela se assemelha à sua antípoda cristã, pois se não houvesse critérios para decidir o que lhe parece certo também não haveria razão para seguir Satanás. A situação é parecida com a do cristão em relação a Deus. Assim como para o cristão as ordens divinas não se discutem, para o anticristão dos últimos tempos o diabo só merece confiança porque é quem sabe o que é melhor fazer, quem merece estar à frente como o guia inconteste da revolução que o libertará das amarras do regime inimigo. Subentende-se que ele possui um tal conhecimento da realidade que a sua *práxis* se torna incontestável. Só ele tem mil razões para combater o "mal" encarnado na figura dum "déspota" de nome Jesus ou Deus. A sua legitimação passa pois pela adoção duma legislação moral especial, embasada em normas apriorísticas, exatamente a que se depreende estar vigendo no período apocalíptico entre as hostes militantes de Satanás. A partir daí, por analogia, pode-se entender porque em situações-limite em que se decide o destino duma sociedade há interesse das facções em luta em adotar regras particularistas e por conseguinte em manter em vigor a distinção entre o "certo" e o "errado". Na fase de disputa prevalece o interesse na divisão, mas assim que cessa o entrevero com a vitória de um dos lados o vencedor passa a perseverar em uniformizar a seu favor as ideias que melhor o representem. Como a implantação de tal visão totalitária tem-se mostrado impraticável nas sociedades complexas, o grupo no poder tem optado por lançar uma guerra cultural contra os adversários com o fito de estender ao máximo o seu poder. De todo modo, a dinâmica de implantação dum sistema social inclinado para uma determinada vertente ideológica permanece a mesma, independentemente de o resultado obtido ser ou não o esperado.

É importante frisar que os inimigos de Jesus no *Apocalipse* estão sempre juntos porque partilham entre si um *éthos* particular, em que

pese se sentirem aptos a guiar a humanidade como um todo mercê de sua convicção de possuírem para tanto uma fórmula infalível e de estarem sendo guiados por um líder "iluminado". Isso vale tanto para os asseclas do círculo íntimo do demônio quanto para os luciferistas de última hora. Todos eles, em conjunto, fecham-se em seu círculo de companheiragem, convictos dos méritos de Satanás ou da autossuficiência do homem, dentro do qual é possível encarar, elevar e porventura remediar a condição humana com os meios fornecidos por uma razão e por uma vontade magnas com que julgam poder incutir uma orientação judiciosa à ação com vistas a fins[125]. Esse espírito que se julga na melhor das hipóteses dotado de carisma terapêutico, cultivador duma espécie de bálsamo para as dores que nos afligem, exala na verdade a aura de poder própria dos Anticristos empenhados na guerra total pelo domínio do mundo. Valendo-se da atratividade exercida pela promessa de agregação num coletivo compacto, conatural à sociabilidade da espécie, os líderes da causa da imanência humana servil ao seu líder luciferiano pregam um comunitarismo como o enxergam, ou seja, calcado num projeto universalista, aclarado por uma visão "superior" com que pretendem abarcar a vasta extensão do globo em cujos pés pretendem depor a esperança que outrora depositavam em Deus. Manifestam dessa forma o desejo de ver surgir uma espécie de massa titânica (Gaia?) moldada nos laços do sangue e da animalidade telúrica disposta a pisotear a autoridade de Deus e barganhar com a própria redenção. A legião que logram formar, feita de companheiros a braços, toma por força absoluta a liberdade restrita do homem, que põem a seu serviço como se irrestrita fosse. A conse-

125 Guardadas as devidas proporções psicológicas e sociológicas, uma opinião exemplar semelhante a essa manifestou Kant, que em zelo extremo pela missão de chegar à prova racional da filosofia especulativa, afirmou, em defesa da emancipação humana calcada no potencial de criatura *sui generis* : "A *Aufklärung* é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema da *Aufklärung*" (Kant, 1991, p. 6).

quência é viverem como massa de acólitos submissos a sumos sacerdotes duma nova Cartago, logo transformados em cativos obrigados a percorrer um calabouço de paredes móveis, cuja entrada está encimada pelos dizeres "Labirinto do Dever" e dentro do qual a norma é a *philía*[126] identificada a um *éthos* corporativo encerrado em si mesmo. A ética que amalgama os indivíduos que compõem a massa passa então a ser controlada por um regime político malicioso e oferecida como panaceia para a opressão social, em contraposição à ética autêntica, inspirada na busca da *sophía* possível. Não há estrada mais direta para se chegar à naturalização do mal, pois ir do homem ao homem mesmo leva ao encontro do diabo, como pretende mostrar a profecia. O profetizado no *Apocalipse* pode ser interpretado a partir de várias torres de observação. Esta é uma delas.

Além disso, sob um regime de vida em que a sabedoria é trocada pelo sentimento de pertença genético-telúrica, a palavra inflama-se, transbordando em discursos de palanque ferozes, acompanhados de esgares frenéticos e reações catárticas, os sinais inconfundíveis de sua máxima saturação. O discurso hipertrofiado[127] que daí emerge

126 A *philía* ou amizade expressa por um lado a virtude, mas, por outro, a imperfeição humana, já que a amizade em si expõe uma deficiência do homem, traduzida na procura do semelhante por não se poder encontrar a felicidade no amor a si mesmo. *Vide* Pierre Aubenque (1963, pp. 174-177).

127 Em grego *parrhesía*, de **panrhesía,* formada de *pan* e *rhetos* (Bailly, *op. cit.*), alude ao tipo de discurso desbragado. Isócrates, embora tenha usado com parcimônia o vocábulo, fornece este exemplo, com o sentido negativo de "liberdade excessiva de linguagem": "Mas eles ultrajam a vida privada de meu pai com excesso de indecência e audácia, e não se envergonham, agora que ele está morto, em usar uma licenciosidade verbal [*parrhesía*] a seu respeito que teriam receio de empregar quando ele ainda vivia." (Isócrates, De Bigis*,* 22, Isocrates*,* III*,* tradução de L. van Hook, [1929] 1945). O estilo verberativo a que alude Isócrates descamba numa "loucura", como se os que dele se servem desconhecessem que é próprio dos "homens mais vis ofenderem com palavras insultuosas (*blasphemesosin*) não só os melhores homens, mas também os deuses". (*Ib.,* 23) Eis outro exemplo retirado de Isócrates, desta vez no sentido primeiro do termo: "Mas sei que é arriscado opor-se a tuas opiniões e que, embora seja este um governo livre, não existe liberdade de expressão [*parrhesía*], a não ser a que é apreciada nesta assembleia pelos oradores mais irresponsáveis, que não ligam a mínima para o teu bem-estar, e no teatro, pelos poetas cômicos." (Isócrates, De Pace*,* 14, 1-5; Isocrates*,* II, tradução de G. Norlin, [1929] 1945). Valério Harpocrácio, em seu Lexicon in Decem Oratores Atticos*,* 1853, atesta como formas de *parrhesía* em Isócrates a *blasphemía* ("palavra de mau agouro"; palavra "ímpia" e "caluniadora" (Bailly, *op. cit.*) e a *loidoría* ("injúria", "crítica mordaz"), encontradas em *De Bigis*, na passagem citada, e no *Busiris*.

assemelha-se ao do Acusador[128] precipitado do céu na terra. Possante como os bramidos das feras, implacável como o incêndio e instável como o oceano, seu propósito é tomar as praças das cidades e preencher todo o espaço habitado pelo homem.

Apesar disso, no fundo a palavra acusadora que avança sobre o mundo é uma casca fina que recobre um vazio, o eco numa casa assombrada e sem vida, uma sombra comprida. Mas se ela reverbera no nada, traz consigo também o poder do nada, que em última análise ameaça o poder de Deus. Com ele não se pode almejar o conhecimento do todo, devendo contentar-se com reduzir o conhecer ao utilitário e ao prazeroso. Por isso, a palavra acusadora consiste numa forma de comunicação voltada para o desfrute do contingente. Nela a utilidade e o prazer se unem para se cristalizarem em duas forças montadas em arco e dirigidas, na acepção do *Apocalipse*, contra o conhecimento do transcendente. O saber enquanto virtude tem seu apogeu na verdade, mas é justamente contra esta que a palavra acusadora se volta. Cada vocábulo do discurso em que ela predomina precisaria ser imerso na tisana preparada com as folhas da árvore da sabedoria eterna[129], para que deixasse de fustigar com o interesse apaixonado que assassina a verdade serena. O *Apocalipse* retrata o fim da mentira manifesta na palavra acusadora como coincidente com o aprisionamento do diabo, a derrota do Anticristo e o desaparecimento do gênero humano. Através dele revela-se como Deus, por meio do Espírito Santo, concluirá no último dia a errata da história humana, a ser lida pelos que se negaram a receber a Cristo. Os recalcitrantes, porém, que continuarem a crer na mentira recebida da boca do diabo e do Anticristo serão julgados e condenados à danação. O *katéchon* anunciado por São Paulo será então dilucidado por completo. Como esse fato coincide com a so-

128 *Diábolos* significa exatamente "acusador", o inimigo de Deus e do Messias. (Grimm, *op. cit.*) *Diabolé*, derivado de *diabállo*, significa dividir; na passiva, "estar em oposição a alguém", donde "acusar"; em sentido jurídico, equivale a acusar falsamente e sem razão. (Foerster, 1964)

129 O *Apocalipse* 22, 2 menciona a árvore de vida regada pelo rio de água viva que jorra do trono celeste; suas folhas servem para curar as nações.

lução dada à mentira, é lícito pensar que durante a sua duração a sorte dos cristãos dependerá da resistência ao poder da malícia e da iniquidade, que, embora passíveis de serem controladas, impregnam a todo instante a realidade da existência.

Até que a última alma não seja resgatada ou danada, assim dita o *Apocalipse*, o homem partido ao meio pela mentira está impossibilitado de buscar a perfeição em Cristo[130]. Sendo a perfeição desde sempre a verdade, sem Deus toma-se o caminho do nada. Esta proposição teológica, indiretamente afirmada no *Apocalipse*, faz deste ou um libelo contra o possível niilismo do tempo em que foi redigido, ou um anúncio da decisão divina a ser tomada contra os estragos feitos a partir do ponto em que a devoção ao vazio se tornou hegemônica na cultura, o que é lícito presumir que coincide com o advento de sua versão revolucionário-idealista nos tempos modernos. Entretanto, se o niilismo é fundamentalmente uma crença num antes de Deus na criação do mundo que torna o Criador secundário[131], a sua existência é tão antiga quanto o ceticismo teológico que nega a possibilidade de atribuir todo e qualquer ato a um ente cujo conhecimento é elevadamente improvável, por requerer uma capacidade de prova situada além das forças humanas. A crença no nada que ronda a posição dos inimigos de Deus no *Apocalipse*, por outro lado, não requer uma prova similar, pois basta negar a Deus para se estar pronto a crer no nada como princípio de tudo. Assim, sem a crença em Deus o que resta mesmo, se restar alguma crença, será a crença no nada. Os sequazes do Anticristo e do diabo, embora tenham nestes eminentes professores, o fazem primeiramente por serem contumazes crentes niilistas. Sequer a flagrante presença de Deus à sua frente os demove da ideia de que há um nada na ausência dessa presença. Isto faz o grosso dos anticristãos dos últimos dias apocalípticos, tal como os retrata a profecia, negadores da criação divina do mundo. Querem tudo para

130 "...mas, quando vier a perfeição, o imperfeito desaparecerá." (Epístola aos Coríntios, I, 10)

131 *Vide* a respeito D. Arendt (1974).

si porque entendem que o responsável por tudo que existe é o nada absoluto e não Deus. A sua crença no não-ser é tão poderosa que chegam a ignorar o ser de Deus ainda quando O têm a sua frente. A suma dificuldade que tem o homem apoiado no senso comum em eliminar de suas apreensões o conhecimento das causas que levam ao conhecimento último das coisas, como resultado da consciência de sua finitude, nada representa para o niilista apocalíptico. É ele por essa razão o protótipo do niilista consumado[132].

Referências

ALLO E.-B. **Saint Jean L'Apocalypse**. Paris: Librairie Victor Lecoffre, 1921.

ARENDT, D. Die Überwindung des Nihilismus*, In:* ARENDT, D (org.). **Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der Wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974.

ARISTÓTELES. **De Divinatione per Somnum**. Tradução de J. I. Beare. *In:* BARNES, J. (ed.). **The Complete Works of Aristotle.** New Jersey: Princeton University Press, 1991.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de W. D. Ross. *In:* BARNES, J. (ed.). **The Complete Works of Aristotle.** New Jersey: Princeton University Press, 1991.

AUBENQUE Pierre. **La Prudence chez Aristote**. Paris: PUF, 1963.

BAILLY, A. **Dictionnaire Grec Français**. Paris: Hachette, 1950.

BANNIARD Michel. **Le Haut Moyen Âge Occidental**. Paris: PUF, 1980.

BENVENISTE, Émile. **Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européenes**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.

BÍBLIA. **Bíblia Sagrada**. São Paulo: Editora Ave Maria, 1960.

132 F. Volpi, comentando a interpretação feita por D. Jenisch do idealismo kantiano, afirma: "Ora, embora a anulação da coisa em si se mostre a nossa razão e imaginação como hipótese monstruosa e terrível, essa hipótese foi muito trabalhada pela filosofia mais recente, que entendeu e desenvolveu o idealismo num sentido absoluto" (Volpi, 1999, p. 20).

BLAISE, Albert. **Lexicon Latinitatis Medii Aevi**. Turnholt: Brepols, 1975.

BOISACQ, Émile. **Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque**. Paris: Klincksieck, 1916.

BOUSSET, W. Apocalypse. *In:* CHEYNE, T. K.; SUTHERLAND, J. (eds.). **Encyclopaedia Biblica***,* I. Londres: The Macmillan Company, 1899, col. 194-212

BOUYER Louis. **La Spiritualità Cisterciense**. Milão: Jaca Book, 1994.

BRAGUE, Rémi. **La Sagesse du Monde**. Paris: Fayard, 1999.

CHANTRAINE, Pierre. **Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque**. Paris: Éd. Klincksieck, 1977.

CHARLES R. H. Apocalyptic literature. *In:* CHEYNE, T. K.; SUTHERLAND, J. (eds.). **Encyclopaedia Biblica***,* I. Londres: The Macmillan Company, 1899, col. 213-250

CÍCERO. **Os paradoxos dos Estoicos.** *In:*LINDO, L.A. **Estudos e Traduções à Margem da Filologia**. Campinas: Pontes, 2023.

CONGAR, Yves. **The Mistery of the Temple**. Westminster: The Newman Press, 1962.

DASCAL Marcelo. **Leibniz Language, Signs and Thought**. Amsterdam: J. Benjamins, 1987.

DIELS, Hermann. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. Berlim: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960.

ERNOUT, Antoine; Meillet, Alfred. **Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine**, 4ª ed. Paris: C. Klincksieck, 1979.

FOERSTER, W. Diábolos. *In:* KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (eds.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Tradução de G. W. Bromiley. Eerdemans, 1964.

FREYER Hans. **Weltgeschichte Europas**. Wiesbaden: Dieterich, 1948.

GEISELMANN, V. R. R. **Die Frage nach dem Historischen Jesus**. Munique: Kösel-Verlag, 1965.

GRIMM, C. L. W. **A Greek-English Lexicon of the New Testament**. Tradução de J. H. Thayer. N. York: American Book, 1886.

HOBBES, Thomas. **Leviathan, with Selected Variants from the Latin Edition of 166**. Indianapolis: Hackett, 1994.

ISÓCRATES. Busiris. *In:* **Isocrates***,* III Tradução de L. van Hook. Cambridge: Harvard University Press, 1945.

ISÓCRATES. De Bigis. *In:* **Isocrates***,* III Tradução de L. van Hook. Cambridge: Harvard University Press, 1945.

ISÓCRATES. De Pace*, In:* **Isocrates***,* II. Tradução de G. Norlin. Cambridge: Harvard University Press, 1945.

KANT, Immanuel. **What is Enlightenment?** Tradução de H. B. Nisbet. Londres: Penguin Books, 1991.

KLUGE, Friedrich. **Etymologische Wörterbuch der Deutschen Sprache**. Strassburg: Trübner, 1889.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Essais de Théodicée. *In:* GERHARDT, K.I. (ed.). **Die philophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz**. Berlim: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1885.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Gottfried Wilhelm Leibniz The Art of Controversies**. Edição e tradução de M. Dascal, Q. Racionero e A. Cardoso. Dordrecht: Springer, 2006.

LEMONNYER A. Fin du monde. *In:* D'ALÈS, A. (ed.). **Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique***,* I. Paris: 1924, col. 1911-1928

LINDO, Luiz Antônio. **Estudos e Traduções à Margem da Filologia**. Campinas: Pontes, 2023

LOCKE, John. **An Essay Concerning the True Original Extent and End of Civil Government**. Oxford: Oxford University Press.

MANGENOT, E. Apocalypses apocryphes. *In:* VACANT; MANGENOT (eds.). **Dictionnaire de Théologie Catholique***,* 1. Paris: Letouzey et Ané, 1909.

MERLAN P. Eschatology, sacred and profane. **Journal of the History of Philosophy**. Baltimore, v. 9, n. 2, p. 193-203, 1971. Disponível em: https://muse.jhu.edu/article/229278.

MONTESQUIEU. De L'Esprit des Lois. *In:* MONTESQUIEU. **Oeuvres Complètes**, II. Paris: Gallimard, 1951.

NEWTON, Isaac. "Observations upon the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John". *In:* WHITLA, W. (ed.). **Sir Isaac Newton's Daniel and the Apocalypse.** Londres: John Murray, 1922.

PARDESSUS, J. M. **Loi Salique, Recueil contenant les anciennes rédactions de cette loi et le texte connu sous le nom de Lex Emendata, avec des notes et des dissertations**. Paris: Imprimérie Royale, 1843.

PASCAL. Écrits sur la Grâce. *In*: PASCAL. **Oeuvres**. Paris: Librairie Hachette, 1914.

PETERSON, Erik. **Il Libro degli Angeli**. Tradução de Franco Manzi. Roma: Liturgiche, 2008.

PLATÃO. Fédon. Tradução de G. M. A. Grube. *In:* Cooper, J. M. (ed.). **Complete Works**. Indianapolis: Hackett Publishing, 1997.

PLATÃO. Menon. Tradução de G. M. A. Grube. *In:* Cooper, J. M. (ed.). **Complete Works**. Indianapolis: Hackett Publishing, 1997.

PLATÃO. Protágoras. Tradução de G. M. A. Grube. *In:* Cooper, J. M. (ed.). **Complete Works**. Indianapolis: Hackett Publishing, 1997.

RÉVILLE, Jean. **Le Quatrième Évangile, son Origine et sa Valeur Historique**. Paris: E. Leroux, 1901.

RIVIÈRE Jean. Rédemption. *In:* VACANT; MANGENOT (eds.). **Dictionnaire de Théologie Catholique**, 13-2. Paris: Letouzey et Ané, 1909.

ROSKOFF, Gustav. **Geschichte des Teufels**. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1869.

SCHMITT, Carl. "Three possibilities for a Christian conception of history". Tradução de M. Wenning. **Telos**. *[S.l.],* n.149, 2009, pp. 167-170, 2009. (Título original: Drei Möglichkeiten eines christilichen Geschichtsbildes). Disponível em: https://philpapers.org/rec/SCHTPF.

SOUTER, A. **A Pocket Lexicon to Greek New Testament**. Oxford: Oxford University Pres, 1917.

STERN, Carl. Apocalypse. *In:* WETZER; WELTE (eds.). **Dictionnaire encyclopédique de la theologie catholique**, I. Paris: Gaume Frères et J. Duprey, Éditeurs, 1864.

SWETE H. B. **The Apocalypse of St. John The Greek Text with Introduction.** Notes and Indices. Londres: The Macmillan Company, 1911.

VALÉRIO HARPOCRÁCIO. **Lexicon in Decem Oratores Atticos**. Dindorf, G. (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1853.

VIRGÍLIO. **Geórgicas**. Tradução de M. Rat. Paris: Garnier Frères, 1953.

VOLPI, Franco. **O Niilismo**. Tradução de A. Vannucchi. São Paulo: Loyola, 1999.

V

MODOS DA PAIXÃO EM TROVADORES E MODERNOS

Em "*O poder do amor*", Bernart de Ventadour proclama o seu credo sentimental: "Este amor me fere tão gentil / O coração com um doce sabor / Que cem vezes ao dia morro de dor / E revivo de alegria outras cem. / Este meu mal tão belo parece / Que mais vale este mal que outro bem; / E como meu mal tão bem me faz, / Bom é o bem após o afã."[133]

Em "*Invectiva contra o falso amor*", Marcabru adverte sobre o poder nefasto deste sentimento: "O Amor é de muito má índole; / Mil homens matou sem espada, / Deus não fez maior mago; /–Escutai!–/ Que um néscio do mais sábio / Faz, se o tem no laço."[134]

133 *Aquest'amors me fer tan gen / Al cor d'una dousa sabor: / Cen vetz mor lo jorn de dolor / E reviu de joi autras cen. / Ben es mos mals de bel semblan, / que mais val nos mals qu'autre bes; / E pois mos mals aitan bos m'es, / Bos er lo bes après l'afan.*

134 "*Amors es mout de mal avi; / Mil homes a mortz ses glavi, / Dieus non fetz tant fort gramavi; -Escoutatz!–/ Que tot nesci de plus savi / Non fassa, s'il ten al latz.*"

Essas estrofes exibem dois pontos de vista opostos sobre o amor, o assunto magno da poesia provençal[135], embora concordem em lhe atribuir grande poder. Os versos de Bernart de Ventadour representam um lugar comum da poesia provençal devotada à paixão, enquanto os de Marcabru fazem o contraponto ao credo da maioria. Para nós, essas visões discrepantes mostram que o chamado "amor cortês"[136] representou ao mesmo tempo uma conquista e um desafio para o mundo que o viu nascer e crescer, bem como para a crítica que tem levado adiante a sua discussão, forçada a solucionar mistérios e a ocupar posições extremadas para dar conta do significado de motivos quase sempre obscuros e do caráter por vezes indócil dos seus criadores impresso em suas composições. J. Denomy, sintetizando as opiniões correntes em busca dum significado geral, considerava o amor cortês "uma espécie daquele movimento inerente à alma humana em direção a um objeto desejado" (Denomy, 1953, p. 44). Conquanto sucinto e algo vago, o comentário faz menção a um traço essencial daquela poesia, qual seja o de ser intrinsecamente sensual e como tal adversa à mística e à espiritualização do ser amado, ao menos nos seus monumentos mais representativos. Mas é preciso ter atenção, porque lhe é inerente um gesto decisivo na sua maneira de expressar a sensualidade, que é o veto à consumação do ato carnal. Nelli, depois de citar uma passagem de Peire Cardenal, o poeta do amor puro, observa que na "idéia de que o desejo 'eternizado' é preferível ao gozo (que mata o amor), se reconhece um dos princípios mais elevados da ética dos trovadores"(Nelli, 1963, cap. V). De fato, é possível pensar que um amor sensual ao qual

135 "A poesia trovadoresca tratou de guerra, política, sátira pessoal e outros temas; mas o assunto que predominou e no qual mostrou a sua originalidade é o amor. Os trovadores foram os primeiros poetas líricos da Europa medieval a lidarem exaustivamente com este assunto, e como a sua atitude foi imitada com algumas modificações por poetas franceses, italianos, portugueses e alemães, a natureza do seu tratamento é uma questão de importância considerável" (Chaytor, 1912, p. 14)

136 Para a crítica filológica e literária o assunto "amor" na poesia provençal em geral é tratado sob o epíteto"cortês". Esta qualificação insinuou-se desde que G. Paris a empregou em 1883, num estudo sobre os romances da *Table Ronde* (Romania, XII). Ressalve-se que, devido às associações indevidas que costuma suscitar, conquanto já incorporada em larga escala na literatura crítica, é preciso empregá-la com cautela.

falta a abastança venérea há de cobrar sua dívida à abstinência, requerendo um regimento moral severo, tal como a obediência de servos e a exaltação da honra de cavaleiros. Nas fórmulas rituais duma poesia devotada por vezes à desventura e à mágoa do desterro, suspensa entre a terra e o céu, talvez se possa descobrir algo das razões que levaram os poetas a ficarem prisioneiros da saudade, lutarem contra o dragão da luxúria e até sonharem com algum lugar distante, como no célebre poema de Jaufré Rudel, "*Princesa de longe*": "Diz a verdade quem me chama de ávido / E desejoso deste amor de longe, / Pois nenhuma outra alegria me agrada tanto / Quanto o gozo deste amor de longe. / Mas o que quero me é negado, / Pois assim quis meu protetor / Que eu amasse e não fosse amado."[137]

Várias hipóteses já foram levantadas acerca das matrizes da poesia provençal: o neoplatonismo na Idade Média latina (Denomy), a imagística de São Bernardo (Errante), a escola árabe de Toledo (Nykl), as festas de maio (Paris), a emulação de Apuleio e de Asclépio (Silverstein), além de outras. Nenhuma delas foi comprovada. Não pretendemos entrar nessa disputa, bastando-nos endossar o ponto de vista decisivo de J. Anglade sobre o assunto:

> "A antiga poesia provençal se faz notar, desde o princípio, por uma profunda originalidade. Quer pelo fundo, quer pela forma, ela não se assemelha a nada do que a antecedeu. A forma é perfeita, e no entanto ela não tem modelos na poesia clássica dos gregos e dos latinos. As idéias poéticas e os sentimentos expressos pelos primeiros trovadores não denunciam nenhuma imitação; dum extremo ao outro esta poesia viverá por si mesma e não de empréstimos. Esta originalidade, que acabou sendo um elemento de fraqueza, fez no início a sua força." (Anglade, 1929, p. 74).

137 "*Ver ditz qui m'apella lechay / Ni deziron d'amor de lonh, / Car nulhs autres joys tan no¨m play / Cum jauzimens d'amor de lonh. / Mas so qu'ieu vuelh m'es atahis, / Qu'enaissi¨m fadet mos pairis / Qu'ieu ames e nos fos amatz.*"

A.Jeanroy, por dizer algo parecido a esse propósito, também merece ser citado:

> "A criação própria da França meridional é de uma poesia lírica: criação sumamente original, cuja admiração e imitação impuseram-se à Europa maravilhada até o limiar do Renascimento. Este fascínio se explica pela novidade da tentativa, a primeira feita desde o fim das literaturas clássicas, para encerrar numa forma erudita concepções nobres ou refinadas." (Jeanroy, 1934, p. 61)

Outros fatores determinantes para se atestar a originalidade também devem ser considerados: a *langue d'oc,* o primeiro idioma empregado na produção de alta poesia lírica em língua vulgar no Ocidente medieval, e, saindo do seu ventre como um filho igualmente prolífico, um vocabulário cristalinamente poético, que se tornará o modelo de língua poética para a emulação lírica a ser praticada daí por diante nas demais línguas românicas em formação[138]. Ademais, cumpre estar atento ao que forneceu a paisagem física e humana da França meridional, herdeira dileta da civilização romana. Os que contam o que lá existiu, como Capefigue, falam dum magnífico ambiente onde a graça e os afetos sentiram-se a gosto para habitar os espíritos mais sensíveis e tecer histórias entre a realidade e a fantasia.

> "Os romanos, diz ele, assinalaram tudo em sua passagem dum caráter de grandeza e de beleza particular. Apenas tinham ocupado o vasto e fértil território das Gálias, chamado Provincia, encerrado entre os Alpes, o mar,

138 A esse propósito, o trabalho pioneiro de F. J. M. Raynouard em reintroduzir na filologia moderna o interesse por tudo que a língua provençal e o seu rebento literário significaram será sempre lembrado, através de obras como *Des Troubadours et des Cours d'Amour; Éléments de la Grammaire de la Langue Romane, avant l'An 1000*; *Grammaire Romane, ou Grammaire de la Langue des Troubadours; Influence de la Langue Romane Rustique sur les Langues de l'Europe Latine; Recherches sur l'Ancienneté de la Langue Romane;* e o *Lexique Roman ou Dictionnaire de la Langue des Troubadours*.

> o Var e o Rhône, elevam opulentas cidades e fundam ricas colônias: Forum Julii (Fréjus) com seus templos de mármore branco; Antipolis (Antibes), célebre por seus banhos gregos, seus circos, seus teatros; Saint-Maximin, estação militar; Aix, a cidade das águas borbulhantes com suas vinte fontes, que davam saúde e vida aos veteranos das legiões; Apt sobre os pequenos Alpes, AptaJulia, a cidade querida de César; Avignon, filha grega de Marselha; Arles, cidade imperial que possuía a obra-prima da escultura antiga, a Vênus de formas divinas; Saint-Rémy, com seu mausoléu de esbeltas cúpulas, de esguios colunelos, modelo eterno do belo, e Saint-Chamas, orgulhosa de seus pórticos." (Capefigue, 1863, p 1-2).

De todos os ingredientes que entram na composição da poesia provençal, o amor é o que menos admite mistura[139]. Os poetas que guardavam o seu segredo tinham-no por ouro de altíssima pureza e não o retratavam em seus episódios líricos senão junto à matéria poética mais refinada que podiam apreender e expressar. Sua mensagem está engastada em delicados arranjos de versos zelosamente metrificados e dirigida exclusivamente às almas gêmeas preparadas para entoar o seu hino de salvação. O *trobar clus*, o *senhal,* a divinização da mulher e as cortes de amor são marcas distintivas suas que sugerem um ambiente esotérico adequado à sua produção e fruição. É preciso ver porém que a semente da sua vitalidade reside em grande parte no controle imposto à sexualidade. Embora sensual, lascivo, carnal, o amor cortês congela ante as portas do sexo. Vejamos alguns exemplos tirados de poemas que nos permitam perceber algo da sua real natureza:

"Aquele que o amor puro pronuncia / Vive leve, cortês e sábio."[140]

139 Daí a impropriedade de chamá-lo de "cortês" indistintamente, como sugerido na nota 3.

140 "*Aicel cui fin'amors causitz / Viu letz, cortes e sapiens*." (Marcabru)

"Toda façanha cortês: / Deleite, canção e diversão e riso / Me vem do amor, assim me parece."[141]

"Que o amor faz bem tudo o que deve fazer, / Pois ele entra nas amadas e nos amantes / Donde neles nasce cortesia e valor / E tudo o que ao verdadeiro mérito pertence."[142]

"Se o servi, muito por causa do amor mudei, / Se bem que não possa ter mais que isso. / Pois em tantos lugares me fez tão alto e grande / onde sem ele não poderia ter valor, / e muitas vezes me livro da vilania / que sem amor me livrar não saberia."[143]

"Por amor estou tão enamorado, / Que de amor são todas as minhas vontades, / Por amor sou cortês e jovem, / Porque de amor são meus feitos e aparência."[144]

"Todos os que estimam o valor / Devem saber que de amor / Procedem grandeza e alegre deleite, / Franqueza e humildade, / O prestígio do amor, a submissão honrada, / A gentil estima, alegria, cortesia."[145]

Nos dois versos dos parágrafos iniciais deste ensaio, como vimos, Bernart de Ventadour manifesta o desejo de renovar continuamente o sentimento nele suscitado pelo amor, enquanto Marcabru, ao contrário, repudia esse sentimento, por ver nele uma ameaça à sanidade física e mental, conquanto este repúdio dirija-se ao que chama de *amors falsa*, e não ao seu oposto, o *amors fina* ou *veraia*[146]. O amor

141 "*Tota corteza fazenda: / Solatz, chanz e jocs e ris, / Mou ben d'amor, so m'es vis*." (Pons de la Gardia)

142 "*Qu'Amors fai ben tot aisso que deu far, / Qu'en amairitz intr'ez en amadors / Don nays ez ieys cortezi' e valors / E tot aisso qu'en verai pretz perte*." (Aimeric de Peguilhan)

143 "*S'ieu l'ai servit, pro n'ai canje d'Amor, / Ab que je puois non agues mas aitan; / Q'en mains luocs m'a faich tant aut e tant gran / Don ja ses lieis non pogra aver honor, / E maintas vetz m'engart de vilania / Que ses Amor gardar no m'en sabria*." (Aimeric de Peguilhan)

144 "*Per amor sui tan fort enamoratz, / Que d'amor son totas mas voluntatz, / Per amor am cortezi' e joven, / Quar d'amor son mei fag e mei parven*." (Peire Vidal)

145 "*Tug cilh que amon valor / Devon saber que d'amor / Mou larguez' e guais solatz, / Franchez' et humilitatz, Pretz d'amor, servirs d'onor, / Gen teners, joi, cortezia*." (Gaucelm Faidit)

146 Sobre a posição de Marcabru, *vide* Jeanroy (1930, p. 494).

falso seria um sentimento eivado daquele tipo de vício de comportamento que leva a tratar a outra pessoa como um meio e não um fim. Marcabru parece pensar que o amor falso acaba prevalecendo sobre o verdadeiro, independentemente das intenções dos amantes. Para ele, amar é expor-se ao sortilégio da paixão. Em várias de suas composições isto está patente, como no poema em que retrata a luta da realidade contra a aparência durante o jogo de sedução envolvendo a conversa entre um nobre que insiste e uma pastora que resiste, até que, a um último e inútil aceno do galante gentil-homem, a donzela encerra a cena com esta resposta: "Senhor, a coruja lhe é de mau agouro. / Que se um boquiaberto está ante a pintura [a aparência], /O outro espera o cesto [a realidade]."[147]

Os limites entre o amor verdadeiro e o falso, tal como foram traçados na poesia provençal, já eram objeto de debate em pensadores da época, como por exemplo Avicena. Na doutrina sobre o amor deste filósofo, na parte em que trata das potências da alma, ao falar das várias possibilidades de organizar as faculdades, ele expõe a opinião de que a melhor organização é aquela em que as faculdades superiores sujeitam as inferiores. Uma transgressão infligida a tal hierarquia é comparada à ação dum criado que não obedece seu amo[148]. A razão de tal inversão está na rendição aos desejos e na concomitante corrupção da alma, visto ser "uma verdade incontroversa que, quando um homem deseja à maneira animal, cobre-se de vício e prejudica sua alma racional" (Avicena, 1945, p. 221). O amor sensual não é, porém, inteiramente desaprovado:

147 "*Don, lo cavecs vos ahura, / que tals bad'en la peintura / Qu'autre n'espera la mana*."

148 "Em tudo isso (a faculdade da imaginação) age como um mau criado que seu amo mandou acompanhá-lo como assistente numa empresa importante e que pensa, após a conclusão bem sucedida do trabalho, que foi ele que atingiu o fim almejado, ele sem o seu amo; que seu amo teria sido incapaz de fazê-lo e que ele é o verdadeiro amo -, ao passo que, na verdade, ele apenas contribuiu para o fim almejado, cuja consecução foi planejada por seu amo; mas disto ele nada sabe" (Avicena, 1945, p. 219).

> "Se um homem ama uma forma bela com desejo animal, merece reprovação, até mesmo a condenação e a acusação de pecado, como acontece com aqueles que cometem adultério não natural e em geral com as pessoas que se desencaminham. Mas toda vez que ele ama uma forma agradável com consideração intelectual, da maneira que explicamos, então isto deve ser considerado uma aproximação à nobreza e um aumento do bem." (*Ib.,* p.221)

A conclusão é que o melhor amor desconhece os impulsos da faculdade animal e exclui o sexo fora da união conjugal. O sexo se justifica apenas em nome da propagação da espécie. Quanto ao abraçar e ao beijar,

> "o propósito aí é se aproximar e se unir. A alma do amante deseja tocar o objeto de seu amor com os sentidos do tato e da visão, e assim se deleita em abraçá-lo. E anseia por ter a verdadeira essência de sua faculdade anímica, seu coração unido ao do objeto de seu amor, e assim deseja beijá-lo. Essas ações não são pois em si mesmas condenáveis." (*Ib.,* p. 222)

À luz dessa doutrina, Marcabru certamente, mas também os poetas cultores do amor casto, passam todos por sensatos. Pois ela vale tanto para os que rejeitam o amor, quanto para os que nos seus enleios amorosos se limitam à corte e às carícias. Entretanto, a diferença que continua a existir entre as atitudes dos poetas ante o amor é bastante para separá-los em dois partidos. Pode-se dizer que dum lado, alinhados com Marcabru, estão os que se guiam pela moral estrita, partindo do pressuposto de que o amor passional e a moral são incompatíveis. Para estes, o importante é saber evitar danos irreparáveis, ainda mais os previsíveis. O outro partido, que não vê incompatibilidade entre o amor e a moral, ou então simplesmente se despreocupa

da questão, abriga os que se dispõem a correr os riscos do arrebatamento amoroso e enfrentar os seus efeitos deletérios, conquanto dentro dos limites que se supõem capazes de se autoimpor. Este grupo parece entender que o enamoramento constitui uma forma elevada de viver e que a satisfação dos sentidos atrai até mesmo os detratores do amor, que, não obstante se empenharem em desencorajá-lo, estão mais obsedados por ele do que gostariam. Entretanto, por se tratar de posições em confronto assumidas por poetas não cabe falar numa escala de razoabilidade aplicável a fatos concernentes à criação poética. Isto porque os poetas são poetas independentemente de se mostrarem ou não razoáveis em sua vida prática. Nessa condição, tanto Marcabru quanto os amigos da paixão esperam tirar proveito de o amor seguir o seu curso natural através do coração dos homens e fornecer os episódios que julgam dignos de ilustrar em sua poesia. É pois a distância que se interpõe entre o que os sensibiliza que causa a divergência mútua. O fato de um rejeitar o amor e o outro aderir a sua causa, louvando-o e ainda se envolvendo pessoalmente numa relação amorosa, oferece não mais que uma ocasião para separá-los em admiradores da sensatez, dum lado, e admiradores do amor sensual, de outro[149]. O culto ao amor, que não é senão a veneração das mulheres (e não a quaisquer mulheres), pela qual o homem-poeta sensual, ao perseguir o objeto de sua paixão, se vê diante de algo digno de admiração e vela continuamente pelo alto conceito que quer ver atribuído à amada, nos ensina algo a respeito dos liames que unem admiração e poesia. Assim como o poeta que canta as façanhas do herói o faz por lhe admirar a bravura, não estando ele próprio obrigado a repetir as façanhas e possuir a mes-

149 Vale lembrar que estes últimos amenizam o seu comprometimento sensual ao lançarem mão do princípio da medida justa (*mesura*) que caracteriza o bom amante (*fis amans*), cujos afetos transitam entre os polos do desejo e da veneração. Como mostra J. Anglade (*op. cit.*, p. 86) "este amor não é um amor desregrado, passional, como diríamos; as leis a que está submetido se resumem numa lei superior a todas as outras, tal é a "medida". Pensar, falar, agir com "medida", isto é, com sabedoria, conhecimento, reflexão, é o ideal para onde deve dirigir-se o perfeito amante." Nestes versos de Marcabru se nota como o critério da ponderação moral age antes mesmo de se cogitar da sensualidade: "No lugar onde falta o senso / O homem não observa medida, / Assim diz a gente antiga." "*En tal loc fai sens fraitura / On hom non garda mezura, / So ditz la gens anciana*."

ma bravura, conquanto demonstre possuir em si o que de melhor possui o herói, o poeta provençal também admira a sua amada, cujas virtudes quer expressar, e ainda compartilha essas virtudes e as conserva como um prêmio no amor que é capaz de nutrir por ela. O que ela é conclamada a fazer para se mostrar admirável requer o que ele próprio faz enquanto a admira, ou seja, amar. Neste caso, o seu pendor para ela acrescenta ao desejo a admiração, fazendo-o gozar, além do querer sensual, as maravilhas que descobre na natureza da amada, ser admirável aos seus olhos de poeta admirador. E desse êxtase de encantamento brota a poesia, e se compreende afinal o que significa servi-la. A arte de Marcabru, por sua vez, deveria ser julgada pelo mesmo critério da admiração que a anima, apesar da figura invertida do amor que oferece.

A exaltação do amor casto, possibilitado pela distinção entre o amor que tem seu fim no ato carnal e o que a tal renuncia, mostra não só o quanto os poetas tinham consciência das nuanças que cercam esse sentimento e dos riscos que corriam, mas também o quanto mergulharam dentro de si mesmos a fim de operarem modificações profundas do seu pensar e sentir. Os novos patamares sentimentais que atingiram propiciaram uma ampliação dos horizontes sensíveis demarcados pela arte, algo que esta está sempre pronta a fazer e da qual costuma se servir a cultura. Num primeiro momento, a renúncia que possibilitou passar de grau na escala sentimental, indo do escorregadio ao casto, almejava fazer perdurar o sentimento amoroso e transformá-lo no cimento do culto ao amor. Com o tempo, esse gesto se revelou mais poderoso do que parecia à primeira vista. O seu resultado mais impressionante se deu nas esferas da moralidade e da cultura, onde contribuiu para o surgimento de novos costumes e modelos. Por isso, vale a pena conhecer mais de perto o que esconde a equação do desejo no amor cortês, pois foi em torno deste eixo que passou a girar a iniciativa de introduzir novos hábitos e referências ligados ao relacionamento amoroso. Manter o desejo sob controle, para introduzir em seu lugar uma vontade regrada que trate o seu objeto com reservas,

ou seja, que vete a ultimação erótica, mediante o sofreamento do ímpeto libidinoso, constitui um procedimento tido por necessário à implantação do culto cortês ao amor, o qual requer estimar no mais alto grau o mérito da amada. A exaltação do amor inocente que comunica uma mensagem a favor da coesão do grupo representativo da cultura do culto ao amor a partir daí instalado se traduz num aumento da emotividade compartilhada entre os seus membros. O desgaste emocional decorrente da interrupção voluntária do ato carnal que consumaria o desejo é recompensado no círculo esotérico então formado por uma motivação tendente a encorajar atitudes enobrecedoras do sentimento amoroso, enquanto se evita o malefício causado por uma ação lesiva à dignidade do amor. A compensação pela coarctação do gesto antinatural de controlar o desejo toma forma nos ritos do culto e na expressão maravilhada das transfigurações do espírito tomado pela paixão sublimada. Um estado sentimental parecido com esse experimentado pelos poetas e que pode servir como referência é o dos que devotam um permanente amor à divindade. Como ocorre nesses casos, um sentimento que aspira a fundir uma natureza limitada a um ser situado além dos limites de realização da vontade humana pode sofrer uma amplificação e atingir o nível de êxtase místico, conquanto possa se mostrar perturbador do ponto de vista da economia psíquica. Da mesma maneira, pode-se afirmar que a divinização da mulher na poesia provençal gerou emoções que se traduziram em motivação para os padecentes do amor perseguirem o seu ideal particular de elevação espiritual.

As emoções tais como as que despertou o culto ao amor têm uma outra peculiaridade que permite associá-las a disposições psicológicas que acabaram por tomar formas culturais características. Trata-se do lugar conferido à passividade da alma, em conseqüência da não realização plena do desejo devida à suspensão da ação dirigida à consumação do ato sexual. Aqueles versos de Bernart de Ventadour citados no início são eloquentes a esse respeito: "Este amor me fere tão gentil / O coração com um doce sabor / Que cem vezes ao dia morro

de dor." Mas atenção, porque o "doce sabor" desse sofrer que parece refluir na verdade realimenta incessantemente o ânimo do poeta, que pode então irromper intenso: "E revivo de alegria outras cem. / Este meu mal tão belo parece / Que mais vale este mal que outro bem; / E como meu mal tão bem me faz, / Bom é o bem após o afã." O lamento pelo amor que faz sofrer, tão comum nas canções provençais, faz ver um dado fundamental: o sentir não se aplaca por se negar a dar vazão pela carne; ao contrário, ele se intensifica por restar encerrado no espírito como numa redoma que resguarde da ruína uma cintilação que fora dela se extingue[150]. Por isso, é natural que a poesia cortês privilegie o momento apaixonado, quando a espiral do *páthos* erótico inclina o espírito para sensações intensas e sedutoras e cria as condições para a expressão do amor puro. Para ela, seria inusitado servir uma causa incapaz de proporcionar o mesmo enlevo. Ademais, o clímax em torno do *páthos* erótico não se restringe ao contexto do poema, mas pode estender-se aos associados ao seu círculo[151]. Desde que surgiu a poesia provençal, um amplo movimento que reúne poetas, amadas e seus maridos (*sic*), assistentes jograis e audiência espalha-se além da Occitânia para em corpo e espírito reverenciar o amor e sobretudo reivindicar o direito a sofrer por amor. O mais extraordinário é que a formação dessa fraternidade de devotos da paixão amorosa, já nos albores da Europa medieval, prenuncia a disseminação de costumes que só nos tempos modernos serão generalizados.

Para se entenderem os elos aqui sugeridos entre dois períodos históricos distantes entre si é preciso ver o que os une. O fato que nos parece mais visível a esse propósito é o estatuto dado em ambos à entrega apaixonada a um objeto que tanto pode comprometer o sujeito

150 "Uma vez que a complacência na conquista da amada pode levar ao repouso no objeto amado e daí à saciedade, o amor trovadoresco deve permanecer desejo, um anelo implacável. Em sua forma mais pura, ele rejeita a posse física porque, uma vez consumado, o desejo diminui e tende a desaparecer." (Denomy, *op. cit.,* p. 44)

151 A organização material do movimento trovadoresco é bastante eloquente a respeito das práticas orientadas pela paixão. Sobre a ampla difusão da literatura e da moda provençal e a modificação de costumes que trouxe aos seus aficionados, leia-se, de FAURIEL, *Histoire de la Poésie Provençale*, t. 3, cap. XXXVIII, p. 219 ss.

com os aspectos transcendentes quanto com os aspectos imanentes que o ligam ao mundo exterior. No amor cortês, em condições ideais, esse objeto, identificado imediatamente com o ente feminino, suscita a fusão com a transcendência e a alienação mística com o espírito divino, na medida em que a participação do ente divino no sujeito que ama realiza o fim último do percurso extático que em última instância condiz com uma tal representação poética do objeto. A relação entre o apaixonado e o mundo exterior cria a dupla perspectiva cognitiva que vai do poeta para o mundo e deste para a sua mente. Esta relação que na sua forma ideal culmina na participação na transcendência traduz-se na representação poética por expressão de sentimentos que procuram captar a verdadeira imagem do amor. Tal condição é imposta ao poeta pelo fato de ele desejar nada menos que o amor, e este, se se pode dizer assim, na sua forma pura repousa integralmente nas mãos da divindade, Assim, quanto mais ele ama mais se põe nas mãos de Deus. Ele entende ou no mínimo percebe que de nada adianta uma mente apaixonada fazer solicitações à exterioridade mundana, onde, sob o império do efêmero, as conquistas se desfazem em meras bagatelas. Diante do que promete o verdadeiro amor ele sabe inexistir uma contrapartida no mundo real enquanto a sua mente apaixonada passear errante pelas veredas cerradas da pura sensibilidade. Na verdade, pode-se dizer que as coisas captadas exclusivamente pelos sentidos e que não correspondem ao seu anseio por atingir o amor puro acabam por ser irrelevantes ou mesmo indignas de atenção. É como se a vontade, nesses casos, fosse induzida a erro e perseguisse por existente o que efetivamente não existe, por revestir a forma de não ser, e porfiasse para que o mundo se fizesse à sua imagem. O poeta provençal parece descobrir ao fim do trajeto que o leva a cruzar os limites da imanência que parte do que o apaixonado vulgar guarda para si na forma de fundo emocional individual serve para criar o seu mundo, o reino da subjetividade expresso em forma estética por meio de palavras emotivas, meros sinais destinados a cumprir o seu papel no sistema de comunicação. Nesses casos, se pensarmos na relação amante-amada, temos

uma situação em que o amor do amante mais determina a amabilidade da amada do que o contrário. Isso é apenas em parte coerente com uma certa disposição dos trovadores em fortalecer o lado da subjetividade, em face do desacordo gerado entre subjetividade e objetividade na relação mente-mundo. Sob o influxo do desejo a mente corre então o risco de se dirigir ilegitimamente ao objeto amado. Ao induzir à direção de adequação do mundo à mente–a nota fundamental da passividade e da subjetividade complacente -, a paixão empenha o seu padecente na busca do sentido correspondente ao sentimento que experimenta. Nessa forma, entra no vocabulário estético, quando então passa a alimentar a poesia e se torna expressão, mas não reside aí efetivamente o cenário real do amor puro transcendente que ilumina a poesia provençal do amor verdadeiro.

Riscos semelhantes aos que cercam a cultura trovadoresca se repetem de certo modo na cultura moderna, onde a mesma palavra paixão dá o tom da subjetividade e da busca pela autonomia que a caracteriza. Nesta passagem dum pensador moderno, Hobbes, já se descobre a mesma perspectiva de adequação do mundo à mente que é central para se estabelecer o primado do mundo interior: "E como "ir","falar" e os movimentos voluntários similares dependem sempre dum pensamento anterior sobre onde, de que maneira e o que, segue-se evidentemente que a imaginação é o primeiro início interior de todo movimento voluntário" (Leviatã VI). A descoberta da intencionalidade como o posto de observação privilegiado que coloca o mundo em desvantagem ou ao menos em alteridade exclusiva constitui um lugar comum no pensamento dos autores modernos, uma certeza dos novos tempos adquirida porém através dum longo processo de marchas e contramarchas. J. B. Schneewind mostra em que momento essa visão se insinuou na moral:

> "Durante os séculos XVII e XVIII as concepções adotadas de moralidade como obediência foram cada vez mais contestadas pelas concepções emergentes de moralidade como autogoverno. Na concepção

> mais antiga, a moralidade deve ser entendida na sua profundidade como um aspecto da obediência que devemos a Deus. Além disso, a maioria de nós está numa posição moral na qual devemos obedecer a outros homens. (...) A nova perspectiva que emergiu no fim do século XVIII centrava-se na crença de que todos os indivíduos normais são igualmente capazes de viver juntos numa moralidade de autogoverno. Todos nós, nessa visão, temos uma capacidade igual de ver por nós mesmos o que a moralidade requer e somos em princípio igualmente capazes de agir de acordo com isso, independentemente das ameaças ou recompensas que venham dos outros. (...) A concepção de moralidade como autogoverno proporciona uma moldura conceitual para um espaço social no qual cada um de nós pode pretender dirigir suas ações sem a interferência do estado, da igreja, dos vizinhos ou dos que se pretendam melhores ou mais sábios que nós. A concepção mais antiga de moralidade como obediência não tinha essas implicações." (Schneewind, 2005, p. 3)

A nova orientação epistemológica segue o caráter antropocêntrico da cultura moderna, em contraste com o caráter teocêntrico da Idade Média e cosmocêntrico da antigüidade clássica. O conhecimento do homem significa agora centrar no indivíduo a busca da verdade, da beleza, em suma, dos significados necessários ao funcionamento da nova cultura. Uma mudança correlativa na orientação moral que podemos perceber é a substituição do antigo conceito de deveres pelo novo conceito de direitos, cujo revigoramento praticamente apagou a importância antes atribuída às normas e diretrizes traçadas visando à prestação de contas ao coletivo social. Essa mudança só foi possível porque no lugar do antigo conceito de virtude, essencial à ordem política nos tempos pré-modernos, passou a imperar a paixão, a qual está no cerne da nova moral dos direitos. As ações definidas pela posse da virtude perdem o sentido diante da ânsia de liberda-

de que marcará os novos horizontes da conduta regulada pela paixão. Nesse cenário, o isolamento torna-se um ideal de vida para o indivíduo que se supõe dotado duma personalidade inviolável e propenso a se ver como um eu-tabu diante do coletivo esparso a sua volta e reduzido se possível à condição de público. A grande diferença para com a moral pregressa está em que a virtude tinha naquela um papel no controle das atitudes. A moral aristotélica, por exemplo, ao dividir as virtudes em morais (*êthikai aretai*)–as que têm por objeto os atos da vida prática, como justiça, magnanimidade, liberalidade, coragem e amizade -, e intelectuais (*dianoetikai aretai*)–as que têm por objeto o saber e a contemplação[152] -, ligava aquelas às paixões e às ações, porém pensando adequá-las à medida justa. A virtude operaria como uma espécie de meio (Ética a Nicômaco*,* II 6, 1106b) capaz de evitar, por exemplo, o excesso de sofrimento. A recusa manifestada na cultura moderna em reconhecer o primado da ação virtuosa nos atos morais corre a par da luta pela liberdade de buscar a própria autonomia. Mas a conquista da autonomia implica por sua vez depender dum exame constante das realizações pessoais, a fim de se aquilatar a eficiência da conduta. Sob outro aspecto salta à vista a relação da modernidade com a história, convertida numa espécie de tribunal montado para o julgamento das atitudes tomadas em prol da liberdade. A confrontação com o tempo histórico passa a inquietar as consciências, porque a cada novo passo supostamente dado à frente vem a desconfiança sobre o quanto e como se avançou em relação ao passado.

Diante dos novos condicionantes culturais impostos pelos tempos modernos, percebe-se como algo de fundamental veio a alterar a relação do homem com o mundo exterior e com a transcendência, privilegiando os limites imanentes sob os quais se encerra o seu destino e insinuando a tendência a dar preeminência ao individual sobre

152 "A virtude, então, sendo de dois tipos, intelectual e moral, a virtude intelectual deve tanto a sua origem como o seu desenvolvimento à instrução (razão pela qual requer experiência e tempo), enquanto a virtude moral procede sobretudo do hábito" (Ética a Nicômaco*,* II, 1103 a).

o coletivo e o consequente aumento da dependência da espécie diante das forças naturais. Nesse cenário, por paradoxal que pareça, os paralelos entre o movimento trovadoresco e o estado de espírito moderno saltam à vista, desde que se compreendam os riscos incorridos naquela poesia, nos termos da advertência feita por Marcabru ao enamorado entregue às vicissitudes da paixão. Pode-se dizer que assim como na poesia provençal há um relativo desprezo do par amoroso pelas regras de vida emanadas do ambiente social que os cerca[153], o espírito moderno conhece um fechamento semelhante, na forma de reposicionamento da moral, que passa a ter por eixo a autonomia e a exaltação dos direitos individuais. Neste particular, o *ethos* trovadoresco também pregava o *direito* de seus membros viverem plenamente a experiência do arrebatamento amoroso. Com tendência a se generalizar entre os trovadores e o homem moderno, a moral baseada na reivindicação de direitos compete com a moral do dever, apoiada na prerrogativa da ação. Na prática isso se mostra possível porque o eixo da moralidade, ao tender para a paixão em prejuízo da ação, continua fazendo funcionar o mecanismo das relações sociais que dela dependem. O pensamento motriz do ato moral e fonte da formação de regras de conduta tanto pode guiar-se pelo princípio da ação e o cumprimento do dever, quanto, ao contrário, render-se aos apelos dos sentimentos e à solici-

153 Uma manifestação clara disso era a chamada cultura da vassalagem, que ligava os amantes entre si através dum código de conduta alheio ao que predominava no resto da sociedade. A vassalagem devida pelo amante à amada é um dos traços mais notáveis do "serviço" amoroso. "O amante se torna o servo da gleba da pessoa amada, ou mesmo do amor personificado; cumpre suas vontades, obedece a suas ordens, executa seus menores caprichos. Estar enamorado, na poesia dos trovadores, é prestar um juramento, como um cavaleiro." (Anglade, *op. cit.,* p. 77) Estes versos de Bernart de Ventadour ilustram esse ponto: "Boa senhora, nada vos peço / Senão que me tomeis por servidor, / Pois vos servirei como a bom senhor, / Qualquer que seja o ganho. / Eis-me aqui às vossas ordens, / Franco coração humilde, alegre e cortês!" "*Bona domna, re no¨us deman / Mas que¨m prendatz per servidor, / Qu'e¨us servivai com bo senhor, / Cossi que del gazardo m'an. / Ve¨us m'al vostre comandamen, / Francs cors umils, gais e cortes*!" Outro pormenor a destacar sobre a exclusividade requerida na relação entre os amantes é a preocupação em manter distantes os ciumentos e invejosos, donde o surgimento de obrigações estritas entre os apaixonados e a prática do *senhal* para ocultar a identidade da amada.

tação dos direitos, uma vez que é plausível pensar a intercomunicação entre a ação e a paixão[154].

Como conseqüência do papel exercido pela passividade na exaltação do indivíduo, quer no círculo restrito do movimento trovadoresco, quer no contexto da moral moderna, estamos diante do interesse por instituir uma ordem de valores particular. A nova ordem tal como a conceberam os trovadores, a qual tomava da paixão as regras de prudência, está insinuada nos poemas e tem sido corroborada pelos relatos históricos e pela literatura crítica acerca do movimento. Por exemplo, uma importante norma de conduta tradicional que chegou a ser contestada sob a moda do amor foi a obrigação de respeitar o matrimônio, à beira de se admitir o adultério[155]. Levar as coisas a esse termo implica o repúdio aos deveres que preservam os costumes dos que optaram por se casar. Desse modo, um grupo restrito, por sua atitude extravagante, propõe o direito de viver como ordenado por uma vontade discricionária. À medida que o dever de respeitar o matrimônio recua ante o direito de amar, nas situações particulares regidas pelo mandamento do êxtase amoroso, observa-se uma reação à cultura dominante ainda devotada ao cumprimento das obrigações respaldadas pelas leis civis vigentes, o que importa em reduzir ou ao menos modificar uma importante gama de ações consideradas primordiais para a execução do plano geral dos deveres que rege a vida em comum. Se essa sociedade se sente de fato ameaçada ou se está disposta a tolerar as transgressões não nos importa aqui tanto quanto assinalar o efeito causado pela nova moda sobre os costumes tradicionais. Frise-se que essa

154 Vale lembrar, por aplicável a este caso, o tratamento dispensado por Descartes à relação entre ação e paixão: "Tudo o que se faz ou acontece de novo, diz ele, é geralmente chamado pelos filósofos uma paixão em relação ao sujeito a quem acontece, e uma ação em relação a quem faz com que aconteça; de modo que embora o agente e o paciente sejam em geral muito diferentes, a ação e a paixão não deixam de ser sempre uma mesma coisa que possui esses dois nomes, em virtude dos dois sujeitos diferentes aos quais se pode relacioná-la" (Passions de l'Âme, 1, art. 1).

155 O uso freqüente do *senhal* que dá um nome fictício às damas serve para despistar os bisbilhoteiros de toda índole e proteger as amadas. Este artifício torna-se necessário, pois, como nota J. Anglade (1929, p.79), "os trovadores só dirigem suas homenagens a mulheres casadas; cantar o amor duma donzela é excepcional na poesia provençal".

mudança de orientação moral observada na poesia trovadoresca nada tem de estranho para o pensamento social moderno, no qual a mesma ênfase nos direitos e o rechaço dos deveres é geralmente alardeada por grupos que hoje atuam com notável influência cultural e política. O enfoque dado à virtude também aproxima os dois campos. A fim de lograrem o seu objetivo, tanto a moral da moda trovadoresca quanto a moral moderna têm de enfrentar um estado de coisas em que a virtude continua a ser considerada um valor nas atribuições da vida prática, pela sua função de ordenar a ação. Porém, à medida que os seus programas de vida consigam avançar, a virtude vai perdendo o seu estatuto a favor do reconhecimento do primado do individual, cujos valores últimos repousam na esfera da interioridade, como resultado do esforço por emancipar a paixão.[156] Também, não se trata mais de controlar os desejos, temendo o mal que possam causar[157], mas de

156 Quando Aristóteles distinguiu entre virtudes intelectuais e virtudes morais, via nestas as que são implantadas por meio da repetição daqueles atos sociais que levam à fixação de costumes. Por esse prisma, a virtude, que consiste numa disposição para cumprir certos atos morais, traz consigo um imperativo de ordem. O repúdio à regulamentação explica em parte por que a moral no pensamento moderno procura livrar-se do ideal de virtude, enquanto investe contra a ordem estabelecida e dá ênfase à experiência dos grupos restritos e do indivíduo isolado. Percebe-se então como a transgressão das regras de prudência estabelecidas pela maioria agindo em espírito coletivo implica um abalo nas estruturas tradicionais. Uma figura que por muito tempo encarnara a virtude, como o sábio, o qual devia a sua sabedoria à posse de qualidades que tornavam os seus atos benéficos ao meio social, é pouco a pouco substituída por figuras de novo feitio intelectual possuidoras de outros méritos. No seu lugar, sobretudo nas primeiras afirmações da modernidade, surge a figura do gentil-homem e do *dandy*, dentre outros espécimes similares, cujas extravagância e singularidade são elevadas ao grau de qualidades máximas presentes tão-só nos indivíduos considerados especiais. No período em que a posse da virtude ainda reinava traçando inconteste os objetivos morais, os autores líderes na introdução da modernidade a reverenciavam, conquanto se possa vislumbrar em suas referências a ela algo que não lhe diz exatamente respeito, quando comparado com o que tinham afirmado autores que efetivamente a defendiam, a exemplo, na antiguidade, dos estoicos, pensadores importantes para a compreensão desse tópico. Como representante do novo pensamento podemos citar Voltaire, que no *Dictionnaire Philosophique* declara que a virtude não é tão boa para aquele que a possui, quanto para os outros que a podem aproveitar. Se isto for bem ponderado, podemos entender que a virtude, condenada sob o jugo da paixão, venha a ser afinal abandonada como conceito útil pelos grupos propugnadores de conduta excêntrica. Vale lembrar ainda como episódica a frase de Rousseau, na *Nouvelle Heloïse,* III, 18), que faz um aceno à perenidade da virtude no momento em que a avalanche da nova moda moral ameaçava soterrá-la: "A virtude é tão necessária a nossos corações que, quando abandonamos a verdadeira, fazemos uma a nosso modo, e a retemos talvez com mais força ainda, porque ela representa a nossa escolha."

157 Ressalve-se que o respeito à medida justa na poesia provençal amenizava essa tendência.

dar vazão aos sentimentos e tomar a atitude que melhor corresponda aos interesses particulares. Sobretudo nos tempos atuais, a questão não é mais saber ajustar a conduta a regras de prudência pré-estabelecidas, mas deixar-se levar pelo impulso de liberdade.[158] Ao tomar vulto o propósito de erigir uma moralidade legitimada em primeiro lugar pela defesa dos direitos e não mais pelo cumprimento dos deveres, fica cada vez mais difícil reconhecer a validade dum código ético inequivocamente voltado para satisfazer o bem coletivo. Em contrapartida, aumenta a prerrogativa do legal como campo de definição para um "deveria" que responda à instabilidade das regras da vida social, aliás, à imposição de novas regras casuísticas em conformidade com os impulsos que caracterizam a vivência do indivíduo e dos grupos formados sob o lema da ética passional.[159] A "política" dos direitos que a isso corresponde promove uma difusão da chamada ética aplicada, a qual opera prudentemente dentro de bolsões sociais onde as reivindicações particularistas se mostrem factíveis e causem uma impressão favorável de comportamento ao mesmo tempo compassivo e progressista. Ao invés do antigo plano de vida emoldurado por deveres de aplicação praticamente universal, passa a valer a experimentação e o incondicionado na conformação das atitudes, exceto quanto às condições que favoreçam o interesse em usufruir uma sensação de vida plena.

158 No plano político, isto se manifesta no esforço feito pelos grupos combatentes para resolver a questão da formação de governo, no sentido de resolver as contradições inerentes ao problema de ser ao mesmo tempo virtuoso e tecnicamente viável, ou seja, à dificuldade de manter uma administração dos negócios públicos que satisfaça o interesse de minorias, de um lado, e da maioria, de outro. Sobre o tema, ver neste volume o comentário que acompanha minha tradução dOs *Paradoxos dos Estoicos*, de Cícero.

159 Vale lembrar que entre os provençais este fenômeno ter-se-ia insinuado através da suposta instituição das "cortes de amor", em que o *judicium dominarum* (citado por Andreas Capellanus *in De Amore*), emitido por damas da corte sobre assuntos amorosos, formaria com o tempo uma jurisprudência vinculante. Sobre as "cortes de amor" falaram extensamente Raynouard (*Des Troubadours et des Cours d'Amour,* 1817) e Caesar de Nostradamus (*L'Histoire et Chronique de Provence,* 1614). Digno de nota também é o *Essai sur les Cours d'Amours* (1842) de F. Diez. Outra curiosidade relacionada com a propensão à criação de normas específicas na cultura trovadoresca é o título *Las Leys d'Amors* (Anglade, 1919) dado às regras da poesia provençal compiladas em Toulouse, no século XIV.

Os paralelos que traçamos entre a poesia provençal e o seu culto ao amor e certos aspectos da cultura da modernidade nos levaram a afirmar algumas identidades entre ambas e até mesmo a ver a primeira como precursora da segunda, sobretudo no que diz respeito à importância que veio a adquirir nesta a passionalidade e a concomitante tendência a colocar os direitos acima dos deveres, fenômenos já típicos no movimento trovadoresco. Pudemos expor certas peculiaridades duma virada cultural que tomou forma primeiramente no campo estético e que pretendeu eventualmente influenciar setores importantes da vida social. Pela dimensão que tomou como movimento literário, cultural e moral, pela primazia que exerceu em matéria de arte e sobretudo pela intuição que tiveram os seus criadores originais, ao fazerem da paixão o cerne da existência, por meio do culto ao amor, entendemos que a poesia provençal merece ser estudada e analisada mais atentamente nos dias que correm.

Referências

ANGLADE, Joseph. **Las Leys d'Amors**. Toulouse: Édouard Privat, 1919.

ANGLADE, Joseph. **Les Troubadours, Leurs Vies, Leurs Oeuvres, Leur Influence.** Paris: Armand Colin, 1929.

ARISTÓTELES. **Ethica Nicomachea**. Tradução de W. D. Ross. Oxford: 1925.

AVICENA. A Treatise on Love. Tradução de E. L. Fackenheim, **Mediaeval Studies**. *[S.l.],* v.7, n.1, pp. 208-228, 1945. Disponível em: https://philpapers.org/rec/FACATO.

CAPEFIGUE, M. **Les Cours d'Amour Les Comtesses et Châtelaines de Provence**. Paris: Amyot, 1863.

CAPELLANUS, Andreas, **The Art of Courtly Love**. Tradução de J. J. Parry. Nova York: Columbia University Press, 1960.

CHAYTOR, H. J. **The Troubadours**. Cambridge: University Press, 1912.

DEJEANNE, J.-M.-L. **Poésies Complètes du Troubadour Marcabru**, Toulouse: Imprimerie et Librairie Édouard Privat, 1909.

DENOMY, A. J. Courtly love and courtliness, **Speculum.** *[S.l.],* v. 28, n. 1, pp. 44-63, 1953. Disponível em: https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.2307/2847180.

DESCARTES. **Passions de l'Âme, Oeuvres**. ADAM, C.; TANNERY, P. (eds.). Paris: 1909, v. 11.

DIEZ, Friedrich. **Essai sur les Cours d'Amours**. Tradução de F. de Roisin. Paris: Jules Labitte, 1842.

FAURIEL, C. **Histoire de la Poésie Provençale**. Paris: Benjamin Duprat, 1847.

HOBBES, Thomas. **Leviathan**. TUCK, R. (ed.) Cambridge: University Press, 1996.

HOEPFFNER, Ernest. **Les Troubadours dans leur Vie et dans leurs Oeuvres**. Paris: Librairie Armand Colin, 1955.

JEANROY, Alfred. **La Poésie Lyrique des Troubadours**. Toulouse: Édouard Privat; Didier, 1934.

JEANROY, Alfred. La première génération des troubadours. Conflits de pensée et recherche de formes, **Romania.** *[S.l.],* n. 224, t. 56, **p**p. 481-525, 1930. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/roma_0035-8029_1930_num_56_224_4013.

KÖHLER, Erich. **Trobadorlyrik und Höfischer Roman, Aufsätze zur Französischen und Provenzalischen Literatur des Mittelalters**. Berlim: Rütten & Loening, 1962.

MARROU, Henri-Irénée. **Les Troubadours**. Paris: du Seuil, 1971.

NELLI, René. **L'Érotique des Troubadours**. Toulouse: Édouard Privat, 1963.

NOSTRADAMUS, Caesar de. **L'Histoire et Chronique de Provence**. Lyon: Simon Rigaud, 1614.

RAYNOUARD, F. J. M. **Des Troubadours et des Cours d'Amour**. Paris: Firmin Didot, 1817.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Julie ou La Nouvelle Héloïse**. Paris: Garnier-Flammarion, 1967.

SCHNEEWIND, J. B. **The Invention of Autonomy.** A History of Modern Moral Philosophy. Cambridge: University Press, 2005.

VOLTAIRE. **Dictionnaire Philosophique**. Paris: Garnier-Flammarion, 1964.

TRADUÇÕES

VI

MUNDO NOVO (*Mundus Novus*)[160]

Américo Vespúcio a Lourenço Pedro de Medici, saudações:

Há alguns dias te escrevi extensamente sobre meu retorno daquelas novas terras, as quais, com a armada e às expensas e por ordem do sereníssimo rei de Portugal, buscamos e descobrimos. Lícito é chamá-las de Novo Mundo, porque no tempo de nossos antepassados nenhuma delas era conhecida, e para todos que delas ouvirem serão coisas novíssimas. Já que isto ultrapassa a opinião de nossos ante-

160 A edição latina desta carta foi publicada em Paris em 1503, encimada pelas palavras "Albericus Vespuccius Laurentio Petri de Medicis…", portanto sem o título com que ficou conhecida. Especula-se sobre um original em italiano, cujo paradeiro até hoje se desconhece. Uma versão em italiano foi incluída por Varnhagen em sua obra sobre o navegador, com a observação de que a melhor edição foi feita em Vicenza em 1507. Segundo F. J. Pohl, a *Mundus Novus* é uma falsificação (1944, cap. X), mais especificamente uma ampliação de material retirado das cartas de 1501 e 1502 de Cabo Verde e Lisboa, respectivamente. Tanto a autenticidade da carta aqui traduzida quanto a fama adquirida por Vespucci e as circunstâncias que levaram a dar o seu primeiro nome ("Amerigo" [Alberico]) ao continente americano têm sido objeto de intensa controvérsia em trabalhos especializados. Para se ter uma ideia mais abrangente da fortuna reservada à carta desde a sua aparição *vide*, entre outras, além dos trabalhos pertinentes abaixo citados, as referências incluídas em Lindo, 2015.

passados, posto que a maior parte deles afirme não existir continente além da Linha equinocial e na direção do meio-dia, mas apenas o mar, que Atlântico chamaram; e se algum deles afirmou que havia ali continente, negaram com muitas razões ser aquela terra habitável. Mas que esta opinião é falsa e toda contrária à verdade, declarei-o com esta minha última navegação, já que naquelas partes meridionais encontrei o continente muito mais habitado de povos e animais do que a nossa Europa e mesmo a Ásia e a África, e também o ar mais agradável e ameno do que nas outras regiões que nos são conhecidas, como abaixo tomarás conhecimento, onde com brevidade apenas das coisas principais escrevemos e das coisas mais dignas de anotar e lembrar, as quais foram por mim vistas ou então ouvidas, como abaixo serão referidas.

ORDEM DA NAVEGAÇÃO COM UMA GRANDÍSSIMA FORTUNA

Com feliz navegação aos 14 dias do mês de maio de 1501 partimos de Lisboa, por ordem do mencionado rei, com 3 naves, em busca de novas terras rumo ao austro, e por 20 meses[161] navegamos continuamente para o meio-dia. De cuja navegação tal é a ordem. Nossa navegação foi pelas Ilhas Afortunadas[162], assim antes chamadas, mas atualmente Ilhas das Grandes Canárias, as quais estão no terceiro clima e nos confins do Ocidente habitado. Prosseguindo pelo oceano percorremos todo o litoral africano e parte do etiópico até o promontório Etíope, assim chamado por Ptolomeu, e que hoje chamamos Cabo Verde e os etíopes, Biseguier, e o país, Mandraga, situado 14 graus no interior da zona tórrida da Linha equinocial rumo à setentrional, habitada por povos negros. Ali recuperando as forças e as coisas necessárias para a nos-

161 Em vez de 20 meses, leia-se 20 dias. O equívoco é referido por R. Levillier (1951, p. 38)

162 Assim eram estas ilhas denominadas por egípcios e cartagineses. Foram redescobertas em 1402 por João de Betencur, que as ofereceu a Henrique III da Espanha. As ilhas principais do arquipélago são: Tenerife, Fuerteventura, Grande Canária, Lançarote, La Palma, Gomera, Hierro.

sa navegação levantamos âncora e nos fizemos à vela. E nos pusemos em viagem pelo imenso oceano rumo ao polo Antártico, um pouco para o ocidente pelo vento de nome Vulturno. E desde o dia em que partimos do promontório navegamos pelo espaço de dois meses e três dias, sem que nenhuma terra se nos deparasse. Naquela imensidão do mar o quanto deveras sofremos, que perigos de naufrágio [e quantos incômodos físicos padecemos, quantas ansiedades afligiram nossa alma][163], deixo à apreciação dos que conheceram bem a experiência de muitas coisas o que significa ir em busca do incerto e ainda desconhecido. Para que numa palavra narre brevemente todas as coisas, saiba que de 67 dias que navegamos continuamente, 44 passamos com chuva, trovões e relâmpagos, com tal escuridão que nunca vimos o sol de dia nem serena a noite. Por causa disso fomos tomados de tão grande medo que quase perdemos toda a esperança de viver. Nestas tempestades tão terríveis no mar e no céu ao Altíssimo aprouve mostrar-nos o continente e novas terras e um outro mundo desconhecido. Vendo estas coisas nos alegramos tanto como é comum ver naqueles que de várias calamidades e da sorte adversa saem ilesos. Exatamente no dia 7 de agosto de 1501 demos com o litoral daquelas terras, agradecendo a Deus nosso Senhor com solenes súplicas e celebrando uma missa cantada. Soubemos então que aquela terra não era ilha, mas continente, porque se distende em praias longuíssimas que não a circundam, e estava repleta de habitantes sem conta. Assim demos com aquela gente e povos todos e todos os gêneros de animais silvestres, os quais em nossos países não encontramos, e muitos outros jamais vistos por nós, os quais demoraria citar um por um. De muitas coisas pela clemência de Deus fomos cumulados quando àquelas regiões chegamos; como a lenha e a água nos faltavam, por poucos dias podíamos prolongar a vida no mar. A Ele a honra e a glória e a ação de graças.

163 O trecho entre colchetes falta no texto italiano consultado para esta tradução.

DISTÂNCIA DE CABO VERDE AO CONTINENTE ACHADO

Resolvemos navegar seguindo o litoral deste continente para o oriente e jamais perdê-lo de vista. E continuamos assim por tanto tempo que chegamos a um golfo onde o litoral se volta para o meio-dia, e aí, onde primeiro a terra tocamos, até este golfo havia cerca de 300 léguas. Neste trecho da navegação várias vezes descemos à terra, e conversamos amistosamente com aquela gente, como abaixo saberás. Esqueci-me de te escrever que do promontório de Cabo Verde até o início deste continente são aproximadamente 700 léguas, embora pelos meus cálculos tenhamos navegado mais de mil e oitocentas, parte por desconhecimento dos lugares e do piloto, parte pela tempestade e ventos que impediam que viajássemos em linha reta, empurrando-nos em outras direções. E se os companheiros não tivessem reconhecido meu ânimo, e se não fosse o meu conhecimento da cosmografia, nenhum piloto ou verdadeiro guia da navegação haveria que a 500 léguas soubesse onde estávamos. Pois íamos extraviados e errantes, e só os instrumentos nos mostravam com exatidão a verdade acerca dos altos corpos celestes: eles eram o quadrante e o astrolábio, como todos sabemos. E assim desde então todos me têm honrado extraordinariamente. Pois mostrei-lhes que sem conhecer a carta de navegação, a ciência de navegar me vinha mais a calhar que todos os pilotos do mundo inteiro, já que estes não têm notícia senão dos lugares por onde já navegaram. Onde verdadeiramente o dito ponto da terra nos mostrou a volta do litoral para o meio-dia, resolvemos excluí-lo de nossa navegação e procurar o que havia naquelas terras. Então, seguimos pelo litoral cerca de 600 léguas, e várias vezes descemos à terra e falamos e conversamos com os habitantes, sendo por eles recebidos fraternalmente, e às vezes com eles estivemos por 15 a 20 dias seguidos, de modo amigável e hospitaleiro, como abaixo saberás. Uma parte deste continente está na Zona Tórrida além da Linha equinocial em direção ao polo Antártico, já que tem início

em oito graus além da equinocial. Seguindo esta praia por tanto tempo navegamos que passado o Trópico de Capricórnio encontramos o polo Antártico 50 graus mais alto em seu horizonte e estivemos à distância de 17 graus e meio do Círculo Antártico. E o que ali vi e conheci sobre a natureza daquela gente e de seus costumes e lhaneza de trato, e a fertilidade da terra, a salubridade do ar, a disposição do céu e dos corpos celestes, e sobretudo sobre as estrelas fixas da oitava esfera, jamais vistas ou tratadas por nossos antepassados, abaixo narrarei.

NATUREZA E COSTUMES DAQUELA GENTE

Primeiramente pois, sobre a gente. Naqueles países encontramos tal multidão de gente que ninguém poderia enumerar, como se lê no *Apocalipse*, gente, como digo, mansa e tratável. E todos dum e doutro sexo andam nus, nenhuma parte do corpo cobrem, e assim como saíram do ventre da mãe, assim até a morte continuam. Têm corpos grandes, sólidos, bem feitos e proporcionados, de cor puxando ao vermelho, o que penso lhes ocorre porque, andando nus, são tingidos pelo sol. Têm os cabelos bastos e negros. São ágeis no andar e nos jogos e de rosto franco e muito formoso, que eles mesmos tratam de arruinar. Pois perfuram as faces, os lábios, o nariz e as orelhas; e não se vá crer que os orifícios sejam pequenos ou que tenham um só: pois vi muitos que só no rosto têm sete perfurações, cada qual do tamanho de uma ameixa; e fecham eles estes orifícios com pedras cerúleas, marmóreas, cristalinas e de alabastro, belíssimas e com ossos branquíssimos e outras coisas lavradas com artifício, conforme o seu costume; se visses coisa tão insólita e um semelhante monstro, qual seja, um homem que só nas faces e nos lábios tem sete pedras, das quais algumas são do tamanho de meio palmo, não deixarias de admirar. Pois várias vezes considerei e anotei que o peso dessas sete pedras era de 16 onças, sem contar que em cada orelha perfurada por três orifícios levam outras pedras penduradas em anéis; este costume é somente dos ho-

mens; pois as mulheres não perfuram as faces, mas apenas as orelhas. Outro costume há entre eles muito extraordinário e além de toda credulidade humana. Pois as suas mulheres, sendo muito libidinosas, fazem inchar os membros de seus maridos a tal ponto que vêm a parecer disformes e brutais, e isto mercê dum certo artifício e da mordedura de certos animais peçonhentos; e por causa disto muitos deles o perdem e tornam-se eunucos. Não têm panos de lã, nem de linho, nem sequer de bombazina, porque de nada disso necessitam. Também não têm bens próprios, sendo todas as coisas comuns. Vivem juntos sem rei, sem autoridade e cada um é senhor de si. Tomam tantas mulheres quantas querem; e o filho se junta com a mãe, o irmão com a irmã, o primo com a prima e o desencontrado com quem encontra. Toda vez que querem desfazem o matrimônio, ninguém nisto observando alguma ordem. Além disso, não têm igreja alguma, lei nenhuma também não têm, nem sequer são idólatras. Que mais direi? Vivem segundo a natureza, e pode-se dizer que são antes epicureus que estóicos. Não há entre eles mercadores ou mercado de coisas. Os povos combatem entre si sem arte e sem ordem. Os velhos com certas perorações inclinam os jovens ao seu querer, incitando-os à batalha, na qual se matam com crueldade: e aqueles que na batalha são feitos cativos, não vivos, mas para seu alimento servem, por ocasião de sua morte; pois que os vencedores comem os vencidos, e das carnes a humana é entre eles alimento comum. Isto é verdadeiramente certo, pois se viu o pai comer os filhos e a mulher; eu mesmo conheci um homem, com quem falei, que diziam ter comido mais de 300 corpos humanos. E ainda passei 27 dias num lugarejo, onde vi nas casas a carne humana salgada e pendurada das vigas, como entre nós se usa fazer com o toicinho e a carne de porco. Muito mais tenho a dizer: que eles se surpreendem porque não comemos nossos inimigos, e a carne destes não usamos como alimento, a qual dizem ser muito saborosa. As suas armas são o arco e flecha, e, quando se enfrentam na batalha, não cobrem nenhuma parte do corpo para se defenderem, assim que até nisto se parecem aos animais. Nós nos esforçamos o quanto possível em dissuadi-los

e afastá-los desses costumes pervertidos, que nos prometeram abandonar. As mulheres, como te disse, embora andem nuas e sejam libidinosas, nenhum defeito apresentam e seus corpos são formosos e limpos, nem tampouco são tão feias como talvez se poderia supor, porque, conquanto tenham fartas carnes, falta-lhes a par disso a feiúra, a qual na maioria das vezes está oculta por uma compleição de boa qualidade. Uma coisa milagrosa nos pareceu entre elas nenhuma se ver com as tetas caídas; e as que tinham parido não se diferenciavam das virgens pelo formato do ventre e elegância, parecendo-se iguais nas outras partes do corpo, as quais por decoro omito. Quando com os cristãos podiam unir-se, levadas pela excessiva libido, todo o pudor destes contaminavam e subjugavam. Vivem 150 anos e poucas vezes e raras vezes adoecem, e se caem em alguma enfermidade ruim, curam-se a si mesmas com certas raízes de plantas. São estas as coisas mais notáveis que ao lado deles conheci. Lá o ar é muito temperado e bom, e segundo o que por eles mesmos vim a saber, jamais houve ali alguma peste ou enfermidade, por culpa do ar viciado. E se não morrem de morte violenta, vivem uma vida longa, a meu ver porque lá sempre sopram os ventos austrais e sobretudo aquele que euro chamamos, o qual para eles vale o mesmo que para nós o aquilão. Gostam de pescar; e aquele mar é muito próprio para a pesca, porque de todo tipo de peixe é farto. Não são caçadores, a meu ver porque havendo ali muitos tipos de animais silvestres, e principalmente leões e ursos, inúmeras serpentes, feras horrendas e descomunais, justamente porque há ali selvas grandíssimas e árvores de tamanho imenso, não têm a ousadia de se exporem nus, a descoberto e sem armas, a tantos perigos.

A FERTILIDADE DA TERRA E A QUALIDADE DO CÉU

A terra daqueles países é muito fértil e amena, com muitas colinas e infinitos vales, e abundante de rios grandíssimos, e de salubérrimas fontes irrigada, e de imensas selvas densas e mal penetráveis,

e copiosamente repleta de todo tipo de feras. Árvores grandes ali crescem sem cultivadores, as quais dão muitos frutos de gosto agradável e úteis aos corpos humanos, outros realmente pelo contrário; e nenhum daqueles frutos se assemelha aos nossos. Criam-se ali inúmeras espécies de plantas e de raízes, com as quais fazem pão e ótimas comidas. E possuem muitas sementes totalmente diferentes das nossas. Nenhum tipo de metal se acha ali, senão ouro, de que se farta o país, embora não tenhamos trazido conosco nenhum nesta nossa primeira navegação. E disto nos deram notícia os habitantes, os quais afirmavam que terra adentro havia grandíssima abundância de ouro, não sendo em nada estimado por eles ou prezado. Abundam as pérolas, como já outras vezes te escrevi. Se de todas as coisas que ali são de lembrar, e dos vários tipos de animais e de sua profusão quisesse escrever, seria coisa de todo modo prolixa e considerável. E certamente creio que nosso Plínio não tocou a milésima parte das espécies de papagaios e do resto dos outros pássaros e animais similares, que naqueles mesmos países existem, com tanta diversidade de aspectos e de cores que Policleto[164], o artífice da perfeita pintura, teria fracassado em pintar. Todas as árvores ali são odoríferas e cada uma delas segrega visgo, óleo ou então algum outro licor, os quais, se a propriedade conhecêssemos, não duvido que seriam saudáveis para os corpos humanos. E, certamente, se o paraíso terreno em alguma parte da terra existir, não distante daqueles países julgamos estar. Dos quais a localização, como te disse, está no meio-dia, em ar tão temperado que ali não se têm nem os invernos gelados nem os verões cálidos.

AS ESTRELAS DAQUELE POLO ANTÁRTICO

O céu e o ar durante uma grande parte do ano estão serenos e vazios de vapores densos. Naquele lugar as chuvas caem frequentemente e duram três ou quatro horas, dissipando-se à semelhança

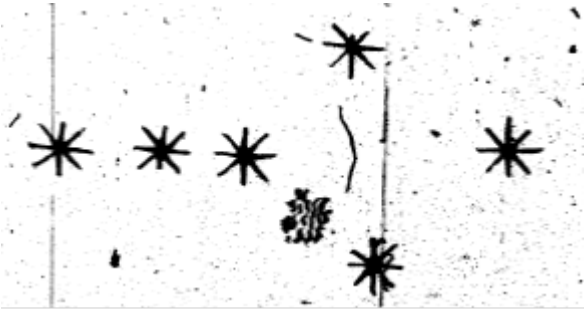
164 Policleto era escultor. A alusão deveria ser a Polignoto.

duma névoa. O céu está ornamentado de belíssimos sinais e figuras, entre as quais avistei cerca de 20 estrelas de tanta claridade como algumas vezes vimos em Vênus e Júpiter. Considerei os movimentos e a marcha delas e medi-lhes a circunferência e o diâmetro simplesmente por meio da geometria, e descobri serem elas de maior magnitude. Vi naquele céu três Canopos, dois certamente claros e o outro escuro. O polo Antártico não está representado pela Ursa Maior e Menor, como se mostra o nosso Ártico, nem perto dele se vê alguma estrela clara, e destas as que são levadas em órbita curta à sua volta, três têm a figura do triângulo ortogonal, das quais a que está no meio tem nove e meio graus de circunferência; e quando estas nascem à esquerda se vê um Canopo branco de singular grandeza. Quando chegam à metade do céu elas têm esta figura[165]:

Depois destas vêm outras duas, das quais a do meio tem a circunferência de 12 graus e meio, e entre elas se vê outro Canopo branco. E a este seguiam outras seis estrelas belíssimas e claríssimas dentre todas as outras da oitava esfera, das quais, na superfície do firmamento, a do meio tem a circunferência de 32 graus de diâmetro; e com elas anda um Canopo negro de grande magnitude. E se vistas na Via Láctea, têm esta figura quando se acham na Linha meridional[166]:

165 Representação extraída da edição de 1504

166 *Idem*.



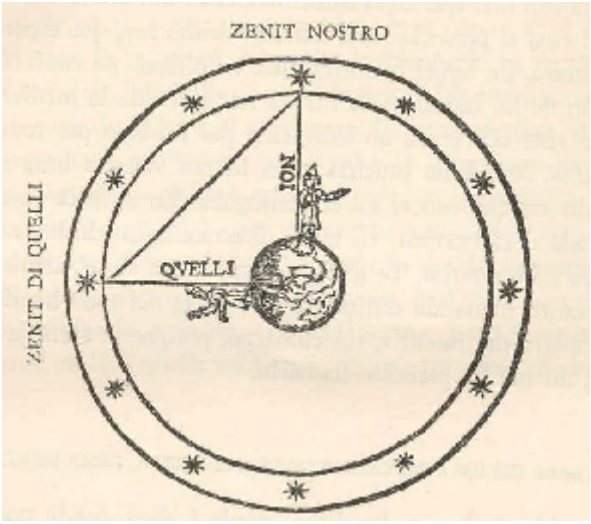
COISAS DAQUELE HEMISFÉRIO REBATIDAS PELOS FILÓSOFOS

Conheci muitas outras estrelas belíssimas, cujo movimento anotei com diligência, e num certo meu livrete expressamente para esta minha navegação descrevi muito bem, o qual atualmente está com este sereníssimo rei, o qual espero me haverá de restituir. Naquele hemisfério vi coisas que a razão dos filósofos não abona. A íris branca por volta da meia-noite foi vista duas vezes, não só por mim, mas por todos os marinheiros. Igualmente várias vezes a lua nova vimos no dia em que com o sol se encontrava. Toda noite naquelas partes do céu passam muito assiduamente exalações e astros incandescentes. Como te disse um pouco antes: naquele hemisfério, não obstante, falando com propriedade, não é de todo hemisfério comparado com o nosso; contudo, porque condiz com tal forma, assim me aprouve chamá-lo.

FORMA DA QUARTA PARTE DA TERRA ACHADA

Pois bem, como te disse, de Lisboa, donde partimos, que da Linha equinocial está distante 39 graus e meio, mais o que navegamos além da Linha equinocial por 50 graus, juntos perfazem 90 graus; cuja soma chega à quarta parte do Círculo máximo, segundo a exata razão de medir que nos deram nossos antepassados; é pois coisa manifesta termos navegado a quarta parte do mundo. E por esta razão nós, que habita-

mos em Lisboa ao redor da Linha equinocial a 39 graus e meio de latitude setentrional, estamos, em relação aos que habitam 50 graus além daquela mesma Linha, na latitude meridional, num ângulo de cinco graus na linha transversal; e para que entendas isso mais claramente, a linha perpendicular, a qual, quando estamos em pé, do ponto mais alto no céu até o nosso vértice incide sobre nossa cabeça, incide naqueles pelo lado e sobre as costas. Do que se conclui que estamos na linha reta, mas eles na linha transversal, segundo a forma dum triângulo ortogonal; de cuja linha temos a posição contrária, como na figura[167] ficará evidente. E ditas estas coisas sobre a cosmografia, já temos mais que o necessário.



POR QUE ESTE LIVRO SE INTITULA "TERCEIRA JORNADA"

Estas foram as coisas notáveis que vi nesta minha última navegação, a que chamo a terceira jornada, já que as outras duas jornadas foram outras duas navegações, que por ordem do sereníssimo rei da

167 Reprodução extraída de *Américo Vespucio, El Nuevo Mundo* (Levillier, 1951)

Espanha fiz na direção do Ocidente. Nas quais notei coisas milagrosas do sublime criador de tudo, nosso Deus, a perfeição; de todas as coisas notáveis fiz um Diário, de modo que, se alguma vez tivesse tempo, poderia todas essas coisas uma a uma admiravelmente recolher, e compor um livro de geografia ou de cosmografia, de modo que os pósteros de mim se lembrassem, e de Deus onipotente um tão imenso artifício se conhecesse, em parte de nossos antepassados desconhecido, mas de nós conhecido. Rogo pois a Deus benevolentíssimo que me prolongue os dias de vida, para que com a sua boa graça e com a saúde da alma a ótima disposição desta minha vontade possa atender. As outras duas jornadas a meu foro íntimo reservo; e, mandando-me de volta este sereníssimo rei para a terceira jornada, à pátria e ao sossego me esforçarei por tornar, onde poderei com os títulos contribuir e entre os amigos confortado e ajudado esta obra cumprir.

JUSTIFICATIVAS DE AMÉRICO, E QUAL É SEU PENSAMENTO

Peço-te perdão se esta minha última navegação, ou última jornada, não te mandei, como prometera em minhas últimas cartas. Creio que compreendes a causa, que deste sereníssimo rei sequer os livros pude ter. Penso ainda que farei a quarta navegação, e, tendo combinado isto, já a promessa nos foi feita de duas naves com os seus aprestos, a fim de que na busca de novas regiões no meio-dia, pelos lados do levante, me valha do vento que se chama África. Com o que muitas coisas penso fazer em louvor a Deus e utilidade deste reino e honra de minha velhice; e já nada mais espero, senão a licença deste sereníssimo rei. Deus permita que seja para o melhor. Aquilo que for feito saberás.

CONTRA A AUDÁCIA DE QUEM QUER SABER MAIS DO QUE É LÍCITO

O intérprete Iocondo traduziu esta carta em língua italiana para a língua latina[168], para que os latinos entendam quantas coisas admiráveis se encontram na viagem, e se debilite a audácia daqueles que querem conquistar o céu e a majestade e saber mais do que é lícito saber, já que no longo tempo desde que o mundo começou não foi descoberta a grandeza da terra e o que nela está contido.

Referências

VESPUCCI, Amerigo. **Mundus Novus Ein Bericht Amerigo Vespucci's an Lorenzo de Medici über seine Reise nach Brasilien in den Jahren 1501-1502***,* SARNOW, E. ; K. TRÜBENBACH, K (eds.). Strassburg im Elsass: Heitz, 1903.

LEVILLIER, Roberto. **Américo Vespucio, El Nuevo Mundo**. Buenos Aires: Nova, 1951.

LINDO, Luiz Antônio. A carta *Mundus Novus* de Vespucci e a lenda do homem natural em Rousseau, **Revista de História.** São Paulo, n. 172, pp. 279-297, 2015. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/98756.

OMODEO, Pietro T. The Authenticity of Amerigo Vespucci's *Mundus Novus* and Information Untold about His Third Journey, **Nuncius.** *[S.l.],* v**.** 29, pp. 359-388, 2014. Disponível em: https://brill.com/view/journals/nun/29/2/article-p359_4.xml.

POHL, Frederick J. **Amerigo Vespucci Pilot Major**. Nova York: Columbia University Press, 1944.

VARNHAGEN, Francisco Adolpho de. **Amerígo Vespucci, son caractère, ses écrits (même les moins authentiques) sa vie et ses navigations**. Lima: Imprimérie du Mercúrio, 1865.

168 No texto latino lê-se: "*Ex italica in latinam linguam Iocundus interpres hanc epistolam vertit...*"

V I I

UM AMANTE TÍMIDO[169]

Giraut de Bornelh

I. Ai! Estou à morte!–Que tens, amigo?
- Fui traído! -
- Por que motivo?
- Porque um dia me pus a pensar
Naquela que me recebeu tão bem.
- E por isso tens o coração apertado?
- Sim.
- E então tens o coração assim?
- Oh, sim, e ainda pior.
- Estás pois a ponto de morrer?

169 Para a tradução desta canção foram utilizadas a edição do original por Adolf Kolsen, *Sämtliche Lieder des Trobadors Giraut de Bornelh Mit Übersetzung, Kommentar und Glossar Kritisch Herausgegeben,* Max Niemeyer, Halle, 1910; e por Martín de Riquer, *Los Trovadores Historia Literaria y Textos,* Ed. Planeta, Barcelona, 1975.

- Oh, sim, mais ainda do que te posso dizer.
- Por que te deixas morrer desta maneira?

II. Porque sou demasiado envergonhado e crédulo.
- Não lhe rogaste amor?
- Não, por Deus!
- E por que estás tão tenso,
Se não sabes ainda o que ela sente?
- Senhor, estou tão assustado.
- O que te assusta?
- Seu amor que me faz descoroçar.
- Bem te enganas;
Cuidas que ela venha entregá-lo a ti?
- Isso não, mas não ouso atrever-me.
- Haverás então de sofrer duras penas.

III. Senhor, que decisão devo tomar?
- Uma boa e cortês.
- E dize qual, então.
- Irás agora ter com ela
E lhe pedirás o seu amor.
- E se ela levar a mal?
- Não te preocupes!
- E se ela me recebe mal?
- Suporta,
Que afinal o bom consolo chega!
- E se fica sabendo o ciumento?
- Então usareis de mais astúcia.

IV.–Nós?–Ah, sim!–Contanto que ela o queira!
- Assim será.–Como?–Se me escutas.
- Te escutarei!

- Tua alegria será dobrada,
Desde que não tenhas medo de falar.
- Senhor, senti uma dor tão
Mortal,
Que convém que a partilhemos por igual.
- Então teu senso
Te valha e tua persistência!
- Sim, e minha boa esperança.
- Cuida de dar razões gentis!

V.–Minhas razões não as terei como preciso.
- Dize-me, por quê?
- Por que estarei a fitá-la.
- Não saberás falar-lhe?
Estás pois completamente aturdido?
- Sim, quando estou diante dela…
- Então te perturbas?
- Sim, e de nada mais estou seguro.
- Assim são todos
Que por amor estão perdidos.
- Sim, mas forçarei meu íntimo!
- Então não esperes mais!

VI.–Aqui me trouxe
O amor a isto que sabem todos
Que a desoras vive quem de desejo morre,
Por isso mesmo não sei lamentar por meu coração.

VII.–Vai por teu prazer,
Vai, amigo, antes que o saibam todos,
Para que não desistas de tua resolução;
Que é fácil perder essa felicidade!

I. Ailas, com mor!–Quez as, amis? -
Eu sui traïs! -
Per cal razo? -
Car anc jorn mis m' ententio
En leis que .m fetz lo bel parven. -
Et as per so to cor dolen? -
Si ai. -
As enaissi to cor en lai? -
Oc eu, plus fort. -
Est donc aissi pres de la mort? -
Oc eu, plus fort que no .us sai dir. -
Per que .t laissas aissi morir? -

II. Car sui trop vergonhos e fis. -
No l' as re quis? -
Eu, per Deu, no! -
E per que menas tal tenso,
Tro aias saubut so talen? -
Senher, fai me tal espaven. -
Que .l fai? -
S' amors que .m ten en greu esmai. -
Be n' as gran tort;
Cudas te qu' ela t' o aport? -
Eu no, mas no .m n' aus enardir. -
Trop poiras tu to dan sofrir. -

III. Senher, e cals conselhs n' er pres? -
Bos e cortes. -
Er lo .m diatz ! -
Tu venras denan leis viatz

Et enquerras la de s' amor. -
E si s'o ten a dezonor? -
No .t chal ! -
E s' ela .m respon lach ni mal? -
Sias sofrens,
Que totztems bos sofrire vens! -
E si .s n' apercep lo gilos? -
Adonc n' obraretz plus ginhos. -

IV. Nos ?–Oc be.–Sol qu' ilh o volgues ! -
Er.–Que?–Si .m cres. -
Crezutz siatz! -
Be te sera tos jois doblatz,
Sol lo dichs no .t fassa paor. -
Senher, tan senti la dolor
Mortal,
Per qu' es ops c' o partam egal! -
Er donc tos sens
Que te valh' e tos ardimens! -
Oc, e ma bona sospeissos. -
Garda te que gen t' i razos! -

V. Razonar no .m sabrai ja be. -
Dias, per que? -
Per leis garar. -
No .n sabras donc ab leis parlar?
Est aissi del tot esperdutz? -
Oc, can li sui denan vengutz … -
T' espertz? -
Oc eu, que no sui de re certz. -

Aital fan tuch
Cilh que son per Amor perduch. -
Oc, mas eu forsarai mo cor! -
Era non o torns en demor! -

VI. Be m' a aduch
Amors a so, que sabon tuch
Que mal viu qui deziran mor,
Per qu' eu no sai planher mo cor. -

VII. Vas to desduch
Vai, amics, ans c' o sapchon tuch,
Per que no perdas to resor;
Que levet pert om so demor!

VIII

ARNAUT NÃO ACEITARÁ DE SUA DAMA SENÃO O PRÊMIO DE SUA INCANSÁVEL PACIÊNCIA[170]

Arnaut Daniel

I. Nesta cantiga graciosa e jovial
Faço palavras e as remato e retoco
E serão verazes e exatas
Quando lhes tiver passado a lima;
Pois o Amor num instante aplaina e doura
Meu cantar, que daquela procede
Que o mérito conserva e governa.
II. A cada dia estou melhor e mais perfeito
Pois a mais dama mais gentil do mundo

170 Para a tradução desta canção foi utilizada a edição do original por René Lavaud, *Les Poésies d'Arnaut Daniel, Reédition Critique d'Aprés Canello,* Édouard Privat, Toulouse, 1910.

Sirvo e venero. é o que digo e sou sincero.
Seu sou dos pés à cabeça,
E se sopra sem parar a aragem fria,
O amor que me invade o coração
Me aquece no mais alto inverno.

III. Mil missas ouço e ofereço
E acendo velas e lamparinas
Para que Deus faça tudo dar certo
Com ela a quem não adianta resistir
E quando contemplo seus cabelos loiros
E seu corpo gracioso, delicado e jovem
Mais a amo que se me dessem Lucerna[171].

IV. Tanto amo-a de coração e a busco
Que de tanto querer cuido perdê-la
Se é que algo por bem amar se perde.
Pois o seu coração submerge
O meu inteiro e não o deixa escapar;
Tão bem ganhou com isto a fama
Que têm a oficina e a taberna.

V. Não quero de Roma o império
Nem que me façam papa,
Se para ela não puder voltar
Por quem me arde o coração e se lasca;
E se ela meu sofrer não remedeia
Com um beijo antes do ano novo
Mata-me e se mete no inferno.

171 Ou Luiserne, cidade da Espanha não identificada, no caminho de Compostela, mencionada amiúde em canções de gesta.

VI. Não é pelos danos que sofro
Que do bem amar me separo
Mesmo se restar na solidão.
Que assim disponho as palavras em raras rimas.
Pior é o fardo do amante que o do que a terra ara,
Pois jamais amará de jeito algum
Aquele senhor de Moncli a Audierna[172].

VII. Eu sou Daniel que junta o vento,
E caça a lebre com o boi
E nada contra a corrente.

172 Provável alusão a uma lenda desconhecida. Por outro lado, Audierna era a amante de A. Daniel.

I. En cest sonet coind'e leri
Fauc motz e capuig e doli,
E serant verai e cert
Quan n'aurai passat la lima;
Qu'Amors marves plan'e daura
Mon chantar, que de liei mou
Qui pretz manten e governa.

II. Tot jorn meillur et esmeri
Car la gensor serv e coli
Del mon, so.us dic en apert.
Sieus sui del pe tro qu'en cima,
E si tot venta.ill freid'aura,
L'amors qu'inz el cor mi plou
Mi ten chaut on plus iverna.

III. Mil messas n'aug e'n proferi
E.n art lum de cera e d'oli
Que Dieus m'en don bon issert
De lieis on no.m val escrima;
E quan remir sa crin saura
E.l cors gai, grailet e nou
Mais l'am que qui.m des Luserna.

IV. Tant l'am de cor e la queri
C'ab trop voler cug la.m toli
S'om ren per ben amar pert.
Qu'el sieus cors sobretracima
Lo mieu tot e non s'eisaura;
Tant a de ver fait renou
C'obrador n'a e taverna.

V. No vuoill de Roma l'emperi
Ni c'om m'en fassa apostoli,
Qu'en lieis non aia revert
Per cui m'art lo cors e.m rima;
E si.l maltraich no.m restaura
Ab un baisar anz d'annou
Mi auci e si enferna.

VI. Ges pel maltraich qu'ieu soferi
De ben amar no.m destoli
Si tot me ten en desert.
C'aissi'n fatz los motz en rima.
Pieitz trac aman c'om que laura,
C'anc plus non amet un ou
Cel de Moncli n'Audierna.

VII. Ieu sui Arnautz qu'amas l'aura,
E chatz la lebre ab lo bou
E nadi contra suberna.

I X

PRINCESA DE LONGE[173]

Jaufré Rudel

I. Quando os dias são longos em maio
Agrada-me o doce canto dos pássaros ao longe,
E quando saí dali
Lembrou-me um amor de longe:
Vou de ânimo amofinado e derribado
Tal que nem o canto nem a flor dos arbustos
Agradam-me mais que o inverno gelado.

II. Por certo tenho o Senhor por veraz
Por quem verei o amor de longe;
Mas por um bem que me falta
Tenho dois males, pois de mim está tão longe.

173 Para a tradução desta canção foi utilizada a edição do original por Alfred Jeanroy, *Les Chansons de Jaufré Rudel*, Paris: Librairie Honoré Champion, 1965.

Ah! fosse eu lá um peregrino
E que meu bordão e minha esclavina
Fossem dos seus belos olhos contemplados!
III. Quão feliz ficaria quando lhe pedisse,
Por amor de Deus, para acolher o hóspede de longe:
E, se lhe agradasse, ela me abrigaria
Junto a si, embora esteja eu agora longe:
Então parecerão as conversas amáveis
Quando o amante longínquo estiver tão próximo
Que com ouvir belas palavras ficará encantado.

IV. Triste e feliz partirei,
Se a vir, este amor de longe:
Mas não sei quando a verei,
Pois nossas terras estão demasiado longe:
Muitos vão aí os passos e os caminhos,
E quanto a isso não ouso adivinhar...
Mas seja tudo como Deus queira!

V. Jamais de amor desfrutarei
Se não desfrutar deste amor de longe,
Pois mais bela ou melhor que ela não conheço
Em nenhum lugar, perto ou longe;
Tanto é o seu valor puro e perfeito
Que lá no reino dos sarracenos
Fosse eu por ela de cativo chamado!

VI. Deus que fez tudo que vai e vem
E formou este amor de longe
Dê-me o poder, que a vontade tenho,
De ver este amor de longe,

Em verdade, em moradas,
Onde o quarto e o jardim
Pareçam para todo o sempre um palácio!

VII. Diz a verdade quem me chama de ávido
E desejoso deste amor de longe,
Pois nenhuma outra alegria me agrada tanto
Quanto o gozo deste amor de longe.
Mas o que quero me é negado,
Pois assim quis meu protetor
Que eu amasse e não fosse amado.

VIII. Mas o que quero me é negado.
Bem maldito seja o protetor
Que me deu a sina de não ser amado!

I. Lanquan li jorn son lonc en may
M'es belhs dous chans d'auzelhs de lonh,
E quan mi suy partitz de lay
Remembra.m d'un'amor de lonh:
Vau de talan embroncx e clis
Si que chans ni flors d'albespis
No.m platz plus que l'yverns gelatz.
II. Be tenc lo Senhor per veray

Per qu'ieu veirai l'amor de lonh;
Mas per un ben que m'en eschay
N'ai dos mals, quar tan m'es de lonh.
Ai! car me fos lai pelegris,
Si que mos fustz e mos tapis
Fos pels sieus belhs huelhs remiratz!
III. Be.m parra joys quan li querray,
Per amor Dieu, l'alberc de lonh:
E, s'a lieys platz, alberguarai
Pres de lieys, si be.m suy de lonh:
Adoncs parra. l parlamens fis
Quan drutz lonhdas et tan vezis
Qu'ab bels digz jauzira solatz.

IV. Iratz e gauzens m'en partray,
S'ieu je la vey, l'amor de lonh:
Mas non sai quoras la veyrai,
Car trop son nostras terras lonh:
Assatz hi a pas e camis,
E per aisso no.n suy devis...
Mas tot sia cum a Dieu platz!

V. Ja mais d'amor no m. jauziray
Si no.m jau d'est'amor de lonh,
Que gensor ni melhor no.n sai
Ves nulha part, ni pres ni lonh;
Tant es sos pretz verais e fis
Que lay el reng dels Sarrazis
Fos hieu per lieys chaitius clamatz!

VI. Dieus que fetz tot quant ve ni vai
E formet sest'amor de lonh
Mi don poder, que cor ieu n'ai,
Qu'ieu veya sest'amor de lonh,
Verayamen, en tals aizis,
Si que la cambra e.l jardis
Mi resembles tos temps palatz!

VII. Ver ditz qui m'apella lechay
Ni deziron d'amor de lonh,
Car nulhs autres joys tan no.m play
Cum jauzimens d'amor de lonh.
Mas so qu'ieu vuelh m'es atahis,
Qu'enaissi.m fadet mos pairis
Qu'ieu ames e nos fos amatz.

VIII. Mas so q'ieu vuoill m'es atahis.
Totz sia mauditz lo pairis
Qe.m fadet q'ieu non fos amatz!

X

O PODER DO AMOR[174]

Bernart de Ventadorn

I. Não é maravilha se canto
Melhor que qualquer outro cantor,
É que mais me arrebata o coração o amor
E melhor sou feito para obedecê-lo.
Coração e corpo e saber e senso
E força e poder aí depositei;
Se sou arrastado para o amor o freio
Que leva a outra parte não tem minha atenção.

174 Para a tradução desta canção foi utilizada a edição do original por Carl Appel, *Bernart von Ventadorn Seine Lieder mit Einleitung und Glossar,* Max Niemeyer, Halle, 1915; e a edição por Stephen G. Nichols *et alii*, *The Songs of Bernart de Ventadorn,* The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1965.

II. Está bem morto quem do amor não sente
No coração algo que não doce sabor;
E que vale viver sem valor
Mas só para enfadar os outros?
Jamais o Senhor Deus me odeie tanto
Que eu chegue a viver um dia ou mês,
E por fastio seja desprezado
Ou para o amor não tenha ânimo!

III. De boa fé e sem engano
Amo a mais bela e a melhor.
Meu coração suspira e meus olhos choram,
Pois a amo tanto, que daí vem desventura.
Eu que posso então, se o Amor me aprisionou
E o cárcere em que me lançou
Não pode à chave abrir a misericórdia,
E misericórdia não se acha aí.

IV. Este amor me fere tão gentil
O coração com um doce sabor
Que cem vezes ao dia morro de dor
E revivo de alegria outras cem.
Este meu mal tão belo parece
Que mais vale este mal que outro bem;
E como meu mal tão bem me faz,
Bom é o bem após o afã.

V. Ai, Deus! pois se fosse distinguido
Do falso o perfeito amante,
E o mentiroso e o enganador
Levassem chifres no alto da testa!

Todo o ouro do mundo e todo o dinheiro
Eu lhe teria dado, se os tivesse,
Para que minha dama soubesse
O quanto a amo fielmente.

VI. Quando a vejo, bem dou mostra
Nos olhos, no semblante, na cor da face,
Pois todo tremo de pavor
Como faz a folha ao vento.
Não tenho mais senso que uma criança,
Assim sou de amor arrebatado.
E de um homem que é assim conquistado
Pode a mulher ter compaixão bastante.

VII. Boa senhora, nada vos peço
Senão que me tomeis por servidor,
Pois vos servirei como a bom senhor,
Qualquer que seja o ganho.
Eis-me aqui às vossas ordens,
Franco coração humilde, alegre e cortês!
Urso ou leão não sois absolutamente
Que me matáreis, se a vós me rendo.

VIII. A minha Cortesã, lá onde estiver,
Dirijo estes versos, e ora perdão lhe peço
Por tardarem tão longo tempo.

I. Non es meravelha s'eu chan
melhs de nul autre chantador,
que plus me tra .l cors vas amor
e melhs sui faihz a so coman.
Cor e cors e saber e sen
e fors' e poder i ai mes;
Sí .m tira vas amor lo fres
que vas autra part no .m aten.

II. Ben es mortz qui d'amor no sen
al cor cal que dousa sabor.
E que val viure ses valor
mas per enoi far a la gen?
Ja Domnedeus no .m .azir tan
qu'eu ja pois viva jorn ni mes,
pois que d'enoi serai mespres
ni d'amor non aurai talan.

III. Per bona fe e ses enjan
am la plus bel' e la melhor.
Del cor sospir e dels olhs plor,
car tan l'am eu, per que i ai dan.
Eu que .n posc mais, s'Amors me pren
e les charcers en que m'a mes,
no pot claus obrir mas merces,
e de merce no .i trop nien?

IV. Aquest' amors me fer tan gen
al cor d'una dousa sabor:
cen vetz mor lo jorn de dolor

e reviu de joi autras cen.
Ben es mos mals de bel semblan,
que mais val mos mals qu'autre bes;
E pois mos mals aitan bos m'es,
bos er lo bes apres l'afan.

V. Ai Deus, car se fosson trian
d'entrels faus li fin amador,
e .lh lauzenger e .lh trichador
portesson corns el fron denan!
Tot l'aur del mon e tot l'argen
i volgr'aver dat, s'eu 1'agues,
sol que ma domna conogues
aissi com eu l'am finamen.

VI. Cant eu la vei, be m'es parven
als olhs, al vis, a la color,
car aissi tremble de paor
com fa la folha contra .1 ven.
Non ai de sen per un efan,
aissi sui d'amor entrepres;
e d'ome qu'es aissi conques,
pot domn' aver almorna gran.

VII. Bona domna, re no .us deman
mas que .m prendatz per servidor,
qu'e .us servirai com bo senhor,
cossi que del gazardo m'an.
Ve .us m'al vostre comandamen,
francs cors umils, gais e cortes!

Ors ni leos non etz vos ges,
que .m aucizatz s'a vos me ren.

VIII. A Mo Cortes, lai on ilh es,
tramet lo vers, e ja no .lh pes
car n'ai estat tan lonjamen.

XI

I (Nº 1 de Bartsch)[175]

Peire Raimon de Toulouse

I. Com uma melodia, alegre, simples e rara
Faço um descort[176] leve e bom,
Agradável de cantar
E com um belo tema;
E se eu pudesse merecer
Da parte dela (que Deus a cubra de favores!)
A preferência, tal me pareceria
ser um grande bem.

175 Para a tradução desta canção foi utilizada a edição do original por Joseph Anglade, *Peire Raimon de Toulouse Texte et Traduction* (Reproduzida dos *Annales du Midi*, 1919-1920).

176 = descort "desacordo", "dissonância"; gênero de poesia assim chamada porque todas as estâncias deviam estar em discordância, isto é, diferir quanto às rimas, ao canto e à linguagem.

II. Pois ela me conquistou
Ela, que tudo que faz exalta,
Nada tão belo
Jamais existiu onde quer que eu procure ou esteja;
Pois seu sublime valor e cortesia
Aumenta, cresce e se espalha;
E se soubesse eu algo fazer
Que lhe agradasse deveras!

III. Seria rico e feliz,
Sem pena e sem dor,
Se ela em quem o bom nome tem origem
Me quisesse dar o seu amor,
Pois sou para ela alguém perfeito e sincero
E sem coração enganador;
Ela tem mais de cem vezes
O que eu lhe possa dar de valor.

IV. Tanto prezo
Sua pessoa
Que em outra não consigo pensar;
Eu me arrependo
E me abstenho
De para outra olhar;
Permaneço
A lembrar
E a me martirizar.
Pois prometo
Sem engano
Que não a trairei,

V. Farei o que me mandar quanto puder,
Pois de nenhuma outra coisa
Gosto tanto,
Embora ela me faça sofrer;
E se eu dela receber
Um doce beijo,
Nada contra mim poderá o mal.

VI. Bela senhora, tende piedade
De mim que nada mais tenho para me salvar.
E jamais terei más palavras
Para rebaixar nem diminuir vosso louvor.

VII. *Descors*, vai até o conde valente
De Savóia, pois seu valor
Aumenta todo dia e não se desmente,
Seu nobre mérito vale mais que os dos melhores.

I. Ab son gai plan e car
Fas descort leu et bon,
Avinen per chantar
E de bella razon;
E s'eu pogues trobar
A leis, cui Dieus bes don!
Chausimen, ges no·m par
Agues ren si ben non.

II. Car cela m'a conqes
On son tuit faich preisan,
E anc tan bella res
No fo on vir e m'an;

Car son fin pres cortes
Puoja e creis e s'espan;
E s'eu ren far saubes
Qe il venghes en talan!

III. Ben fora rics e gais,
Ses pen' e ses dolor,
Si cela cui bons prez nais
Mi volgues dar s'amor,
Q'aisi·l sui fis e verais
E ses cor trichador;
Et a cen tan e mais
Q'eu vos die de valor.

IV. Tan m'agenza
Sa parvenza
Que d'al no consire;
Penedenza
Et abstinenza
Ai c'altra non mire;
Mantenenza
Ab sovinenza
Ai gran del martire.
Car plivensa
Ses fallensa
Que ja no traire,

V. Farai sos mans a mon poder,
Car ren mai
Tan no·m plai,

Sitot mi fai doler;
E s'eu n'ai
Un dolz bai,
Ren no·m pot dan tener.

VI. Bella domna, aiaz chausimen
De mi q'eu non ai mais secors,
Et ja per malvais parlamen
No·us bais ni 'streing vostras
lauzors.

VII. Descors, vai al conte valen
De Savoia, car sa valors
Meillora tot jorn e no men,
Sos ries pres val mai dels
meillors.

XII

II (Nº 3 de Bartsch)

Peire Raimon de Toulouse

I. Bem aprendi do amor
Como sabe com o seu dardo ferir;
Mas depois com gentileza curar,
Isso não o sei ainda.
O único médico conheço bem quem seja
Que me pode a saúde conceder,
Mas que adianta, se lhe mostrar
Já não ouso meu mal mortal?

II. Morrerei por minha tolice,
Pois não vou mostrar e contar
A dor que me faz sofrer,
Ninguém me pode aplacar esta dor
Senão a senhora de coração alegre e cortês,

Que desejo e quero tanto
Que não ouso lhe suplicar piedade,
Tal é o medo que tenho de a desagradar.

III. Grande desejo tenho de poder
De joelhos diante dela ficar
Por mais longe que para a avistar
Possa vir a estar
De mãos juntas lhe render homenagem,
Como um servo a um senhor deve fazer,
E em lágrimas implorar sua mercê
sem temor da gente má.

IV. Boa senhora onde todo o bem
Vemos surgir e florescer,
Porque vos amo e desejo tanto,
Clamo por piedade, que piedade
Me valha e minha boa fé,
Que por bem manterei em segredo
E mais fiel serei, se Deus me ajudar,
Que Landrix não foi a Aya[177].

V. Já não me diga mentiras
Ninguém que pretenda meu coração escutar,
(Que lhe saberei gentilmente mentir),
Pois depois que me tiver traído,
Anunciará aos gritos minha tolice.
Mas sou tão duro de cair,
Que antes podereis o burel de *presset*[178]
Fazer-me dizer que é de lã.

177 Landric é o herói duma canção perdida; Aya de Avinhão é a heroína duma canção de gesta francesa.

178 *Presset* ou *perset* é uma espécie de lã.

VI. Meu diamante, a mim tão caro,
Quero pedir-vos que minha canção
Reciteis em Tolosa[179].

I. Ar .ai ben d'amor apres
Cum sap de son dart ferir;
Mas cum pueys sap gent guerir,
Enqueras no sai ieu ges.
Lo metge sai ben qui es,
Que .m .pot sols salut donar,
Mas que·.m val, s'ieu demostrar
Ja non l'aus ma mortal playa?

II. Morrai per mon nescies,
Quar no·.l vau mostrar e dir
La dolor que·.m fai sofrir,
Dom no·.m pot cosselhar res
Mas quan sos gais cors cortes,
Qu'ieu tan desir e tenc car
Que non l'aus merce clamar,
Tal paor ai que·.l desplaya.

III. Gran talan ai cum pogues
De ginols yes lieys venir
De tan luenh cum hom cauzir
La poiria, que vengues
Mas juntas far homenes,
Cum sers a senhor deu far,
Et en ploran merceyar
Ses paor de gent savaya.

179 Toulouse.

IV. Bona dona on totz bes
Vezem granar e florir,
Pus tan vos am eu·.s dezir,
Merce vos clam que merces
Mi valha e ma bona fes,
Qu'ieu serai de bon celar
E plus fis, si Dieus m'ampar,
Que no fo Landrix a N'Aya.

V. Ja no·.m digua lipaudes
Nulhs hom per mon cor auzir,
(Qu'ieu l'en sabrai gent mentir),
Que pus trahit me·.n agues,
En crides pueys mon fades.
Mas tan suy greus a proar,
Qu'ans poiratz mi·.l bureus far
De presset dir que fos saya.

VI. Mon Diaman, que tenc car,
Vuelh de ma chanso pregar
Qu'a Toloza la·.m retraya.

XIII

INVECTIVA CONTRA "FALSO AMOR"[180]

Marcabru

I. Direi-vos sem hesitação
Deste verso o começo;
As estrofes têm da verdade a aparência;
- Escutai! –
Quem ante o Valor balança
Aparência tem de malvado.

II. A juventude falha, decai e frange,
E o Amor é de tal índole
Que tira a censura de quem arrebata,

180 Para a tradução desta canção foi utilizada a edição do original por J.-M.-L. Dejeanne, *Poésies Complètes du Troubadour Marcabru Publiées avec Traduction, Notes et Glossaire,* Imprimerie et Librairie Édouard Privat, Toulouse, 1909.

- Escutai! –
Cada um por lhe dever uma parte,
Depois já não poderá recusá-la.

III. O Amor é como a centelha
Que atiça o fogo no braseiro
E queima a madeira e a palha,
- Escutai! –
E então não sabe para onde fuja
Quem pelo fogo é devorado.

IV. Direi-vos do Amor como engana;
Dum lado considera, do outro rosna,
Deste lado beija, do outro finge,
- Escutai! –
Mais direito será que uma linha reta
Quando perto de mim ficar.

V. O Amor costumava ser direito,
Mas se fez torto e corrompido
E acabou desse jeito
- Escutai! –
Onde não pode morder, lambe
Com a sua língua mais áspera que a do gato.

VI. Dificilmente será o Amor verdadeiro
Desde que do mel separou a cera
Antes é para si que descasca a pêra;
- Escutai! –
Doce seria como o canto da lira
Se lhe fosse um dia a cauda cortada.

VII. Com o diabo troca perfídia
Quem o falso Amor fomenta,
Não é preciso outra vara para lhe bater;
- Escutai! -
Não sente ele a dor mais do que o que se arranha
Até que em carne viva se veja esfolado.

VIII. O Amor é de muito má índole;
Mil homens matou sem espada,
Deus não fez maior mago;
- Escutai! -
Que um néscio do mais sábio
Faz, se o tem no laço.

IX. O Amor usa ser como a jumenta
Que todo dia quer que a sigam
E se recusa a dar trégua
- Escutai! -
Mas que vos faz montar dum lugar a outro
Sem se importar se se está em jejum ou saciado.

X. Cuidais que eu não saiba
Se o Amor é cego ou vesgo?
Suas palavras adoçam, mas escondem a ofensa
- Escutai! -
Pica com mais suavidade que a abelha
Mas mais difícil é de sarar.

XI. Quem pelo juízo de uma mulher se regra
Justo é que o mal lhe aconteça,
Assim como a escritura nos ensina;

- Escutai! –
A desventura virá
Se disso não vos precaverdes!

XII. Marcabru, filho de Marcabruna,
Foi gerado sob uma tal lua
Que sabe o Amor como se debulha,
- Escutai! –
Que jamais amou nenhuma,
Nem de nenhuma foi amado.

I. Dirai vos senes duptansa
D'aquest vers la comensansa;
Li mot fan de ver semblansa;
- Escoutatz! -
Qui ves Proeza balansa
Semblansa fai de malvatz.

II. Jovens faill e fraing e brisa,
Et Amors es d'aital guisa
De totz cessals a ces prisa,
- Escoutatz! -
Chascus en pren sa devisa,
Ja pois no.n sera cuitatz.

III. Amors vai com la belluja
Que coa.l fuec en la suja
Art lo fust e la festuja,
- Escoutatz! -
E non sap vas qual part fuja
Cel qui del fuec es gastatz.

IV. Dirai vos d'Amor com signa;
De sai guarda, de lai guigna,
Sai baiza, de lai rechigna,
- Escoutatz! -
Plus sera dreicha que ligna
Quand ieu serai sos privatz.

V. Amors soli' esser drecha,
Mas er'es torta e brecha
Et a coillida tal decha

- Escoutatz! -
Lai ou non pot mordre, lecha
Plus aspramens no fai chatz.

VI. Greu sera mais Amors vera
Pos de mel triet la cera
Anz sap si pelar la pera;
- Escoutatz! -
Doussa'us er com chans de lera
Si sol la coa.l troncatz.

VII. Ab diables pren barata
Qui fals' Amor acoata,
No.il cal c'autra verga.l bata;
- Escoutatz! -
Plus non sent que cel qui.s grata
Tro que s'es vius escorjatz.

VIII. Amors es mout de mal avi;
Mil homes a mortz ses glavi,
Dieus non fetz tant fort gramavi;
- Escoutatz! -
Que tot nesci del plus savi
Non fassa, si.l ten al latz.

IX. Amors a uzatge d'ega
Que tot jorn vol c'om la sega
E ditz que no.l dara trega
- Escoutatz! -
Mas que puej de leg'en lega,
Sia dejus o disnatz.

X. Cujatz vos qu'ieu non conosca
D'Amor s'es orba o losca?
Sos digz aplan'et entosca,
- Escoutatz! -
Plus suau poing qu'una mosca
Mas plus greu n'es hom sanatz.

XI. Qui per sen de femna reigna
Dreitz es que mals li.n aveigna,
Si cum la letra.ns enseigna;
- Escoutatz! -
Malaventura.us en veigna
Si tuich no vos en gardatz!

XII. Marcabrus, fills Marcabruna,
Fo engenratz en tal luna
Qu'el sap d'Amor cum degruna,
- Escoutatz! -
Quez anc non amet neguna,
Ni d'autra non fo amatz.

SOBRE O AUTOR

Luiz Antônio Lindo é docente da área de Filologia Românica do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Universidade de São Paulo.

Exerce ainda a docência em pós-graduação nos seguintes programas: Letras - Estudos da Tradução e Práticas Discursivas, Linguísticas e Processos Identitários; Língua, Literatura e Cultura Italiana; e Prolam (Programa de Integração da América Latina).

SUMÁRIO

PREFÁCIO 6

ESTUDOS

I. DEFINIÇÃO RETÓRICA E DEFINIÇÃO FILOSÓFICA DE *MÍMESIS* NA *REPÚBLICA* DE PLATÃO 12

II. CÍCERO E OS PARADOXOS DA *STOÁ* 30

III. NÓTULAS SOBRE O ESTILO DOS INDIGENISMOS 72

IV. APOCALIPSE 79

V. MODOS DA PAIXÃO EM TROVADORES E MODERNOS 179

TRADUÇÕES

VI. *MUNDO NOVO* 202

(*Mundus Novus*) 202

VII. UM AMANTE TÍMIDO 215

VIII. ARNAUT NÃO ACEITARÁ DE SUA DAMA SENÃO O PRÊMIO DE SUA INCANSÁVEL PACIÊNCIA 221

IX. PRINCESA DE LONGE 226

X. O PODER DO AMOR 231

XI. I (Nº 1 de Bartsch) 237

XII. II (Nº 3 de Bartsch) 242

XIII. INVECTIVA CONTRA "FALSO AMOR" 246

SOBRE O AUTOR 253

Pontes